مفکر شہید

استاد مرتضیٰ مطہری

۵

جامعہ و تاریخ

مقدمہ ای بر

جہان بینی اسلامی

فهرست مطالب

مقدمه چاپ هجدهم ۹

جامعه

پیشگفتار ۱۳

جامعه چیست؟ ۱۷
زندگی انسان، ماهیت اجتماعی دارد ۱۷
فلسفهٔ امر به معروف و نهی از منکر در بیان رسول اکرم صلی الله علیه و آله ۱۸
آیا انسان بالطبع اجتماعی است؟ ۱۹
اجتماعی بودن انسان، در متن خلقت او پی‌ریزی شده است ۲۰
حکمت و غایت انتساب انسانها به شعبه‌ها و قبیله‌ها، بازشناسی افراد
از یکدیگر است ۲۰
روابط نَسبی و سببی، طرحی در متن خلقت برای حکمت و غایتی کلی ۲۱
آیا جامعه وجود اصیل و عینی دارد؟ ۲۳
بررسی نظریه‌های گوناگون دربارهٔ نوع ترکیب جامعه:
الف. ترکیب جامعه، ترکیب اعتباری است ۲۳
ب. جامعه مرکّب صناعی است ۲۴

ج. جامعه مرکّب حقیقی است از نوع مرکّبات طبیعی ۲۴
د. جامعه مرکّب حقیقی است بالاتر از مرکّبات طبیعی ۲۵
آیات کریمهٔ قرآن، نظریهٔ سوم را تأیید می‌کند ۲۸
قرآن به حیات جمعی و اجتماعی قائل است ۲۸
سخن امام علی علیه‌السلام ۳۱
گناهان اجتماعی ۳۲
جامعه و سنت ۳۳
سرنوشت مشترک داشتن به معنی سنت داشتن جامعه است ۳۶
جبر یا اختیار؟ ۳۷
نظریهٔ «امیل دورکهایم» ۳۸
در رابطهٔ فرد و جامعه، نوعی «امرٌ بینَ الامرین» حکمفرماست ۳۹
ریشه توهّم جبر افراد در برابر جامعه و محیط اجتماعی ۴۰
روح فردی در مقابل روح جمعی، مجبور و مسلوب الاختیار نیست ۴۱

تقسیمات و قطب‌بندیهای اجتماعی ۴۲
بر جامعه‌ها نوعی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت حکمفرماست ۴۲
دو نظریهٔ معروف دربارهٔ منشأ کثرت جامعه:
تک قطبی یا دو قطبی بودن جامعه تابع اصل مالکیت است ۴۲
تک قطبی یا چند قطبی بودن جامعه وابسته به اصل مالکیت نیست ۴۳
برداشت قرآن دربارهٔ کثرت جامعه ۴۳
لغات اجتماعی قرآن ۴۳
برخی مدعی هستند که برداشت قرآن از جامعه برداشت دو قطبی است ۴۵
تکیهٔ خاص قرآن روی پایگاه اجتماعی افراد، به معنی توجیه
همهٔ قطب‌بندیها با این ملاک نیست ۴۷

یگانگی یا چندگانگی جامعه‌ها از نظر ماهیت ۴۸
آیا میان جامعه‌ها یک سلسله خواص مشترک ذاتی وجود دارد؟ ۴۹
جامعه‌های انسانی ذات و طبیعت و ماهیت یگانه دارند ۵۰
اساس تعلیمات اسلامی بر وحدت نوعی جامعه هاست ۵۱
آیندهٔ جامعه‌ها ۵۲

از نظر قرآن، حکومت نهایی حکومت حق است ۵۳
برخی مدعی هستند که اسلام طرفدار تعدد و تنوع فرهنگها و جامعه‌هاست ۵۷
نقد نظریهٔ فوق ۶۰

تاریخ

تاریخ چیست؟ ۶۷
تعریفهای گوناگون از تاریخ:
۱. علم به وقایع و حوادث و اوضاع انسانها در گذشته ۶۷
۲. علم به قواعد و سنن حاکم بر زندگیهای گذشته ۶۸
۳. فلسفهٔ تاریخ، علم به «شدن» جامعه‌ها ۶۹
طرح یک پرسش دربارهٔ «بودن» و «شدن» جامعه‌ها ۶۹
پاسخ به پرسش فوق ۷۱
سودمند بودن علم تاریخ در هر سه معنی و مفهوم خود ۷۳

تاریخ علمی ۷۶
۱. اعتبار و بی‌اعتباری تاریخ نقلی ۷۷
۲. علّیت در تاریخ ۷۹
اکثر جامعه‌شناسان اصل علّیت و آزادی را غیر قابل جمع دانسته‌اند ۸۰
آزادی انسانی جز با نظریهٔ «فطرت» قابل تصور نیست ۸۲
«بینی کلئوپاترا» ضرب‌المثل حوادث تاریخی تصادفی ۸۳
نقش حوادث تصادفی به کلیت و ضرورت تاریخ زیان نمی‌رساند ۸۵
۳. آیا طبیعت تاریخ مادی است؟ ۸۶
نظریهٔ «ماتریالیسم تاریخی» ۸۷
مبانی نظریهٔ مادیت تاریخ:
۱. تقدم ماده بر روح ۸۸
۲. اولویت و تقدم نیازهای مادی بر نیازهای معنوی ۹۲
۳. اصل تقدم کار بر اندیشه ۹۵
۴. تقدم وجود اجتماعی انسان بر وجود فردی او ۹۸

۵. تقدم جنبهٔ مادی جامعه بر جنبه‌های معنوی آن ۱۰۲
نتایج:
۱. بهترین و مطمئن‌ترین راه برای تحلیل و شناخت حوادث تاریخی و اجتماعی، بررسی بنیادهای اقتصادی آنهاست ۱۱۴
۲. قانون حاکم بر تاریخ، قانون جبری و لایتخلف و بیرون از ارادهٔ انسانهاست ۱۱۷
۳. هر دورهٔ تاریخی با دورهٔ دیگر از نظر ماهیت و نوعیت، مختلف است. ۱۲۳
۴. رشد ابزار تولید سبب شد که در فجر تاریخ، مالکیت اختصاصی به وجود آمد ۱۲۴
۵. نقش محدود ایدئولوژی، راهنمایی، دعوت،... در جهت دادن به جامعه یا طبقات اجتماعی ۱۳۰
۶. خاستگاه رهبران انقلابی و پیشرو و مجاهد، جبراً و لزوماً طبقهٔ استثمارشده است ۱۳۲

انتقادها ۱۳۷
۱. بی‌دلیلی ۱۴۰
۲. تجدید نظر پایه گذاران ۱۴۱
۳. نقض تطابق جبری زیربنا و روبنا ۱۵۳
۴. عدم تطابق پایگاه طبقاتی و پایگاه ایدئولوژیک ۱۵۵
۵. استقلال رشد فرهنگی ۱۵۶
۶. ماتریالیسم تاریخی خود را نقض می‌کند ۱۵۸

اسلام و مادیت تاریخی ۱۶۱
منطق اسلام و ماتریالیسم تاریخی، در دو قطب مخالف ۱۶۲
طرح نظریهٔ توجیه مادیت تاریخ از نظر قرآن:
۱. با مطالعهٔ آیات اجتماعی قرآن، نوعی حالت دو قطبی از نظر قرآن در جامعه‌ها مشاهده می‌شود ۱۶۲
۲. قرآن مخاطبان خود را «ناس» قرار داده و «ناس» یعنی تودهٔ محروم... ۱۶۶
۳. قرآن تصریح می‌کند که رهبران، مصلحان، ... و بالاخره پیامبران از میان تودهٔ مردم برمی‌خیزند ۱۶۶

۴. ماهیت جنبش پیامبران در قرآن و جهت‌گیری اجتماعی آنها زیربنایی است نه روبنایی ۱۶۷
۵. قرآن منطق مخالفان پیامبران را در طول تاریخ با منطق پیامبران و پیروان آنها در برابر هم قرار می‌دهد ۱۶۸
۶. قرآن پیروزی نهایی را در مبارزه میان مستضعفان و مستکبران از آنِ مستضعفان می‌داند ۱۷۱
انتقاد ۱۷۵
قیام موسی علیه‌السلام مادیت تاریخ را نقض می‌کند ۱۷۶
طبقهٔ مستضعفین همه در زمرهٔ مؤمنان و انقلابگران توحید نبوده‌اند ۱۷۷
اصالت روح از نظر قرآن و عدم تقدم ماده بر روح ۱۷۸
قرآن برای هدایت، ارشاد، ... و استدلال منطقی ارزش و نیرو قائل است . ۱۷۹
هیچ کتابی لغتی «ناس» را به معنی تودهٔ محروم نگرفته است ۱۸۰
قرآن هرگز مدعی نیست که رهبران، مصلحان،... و شهیدان منحصراً از میان مستضعفان برمی‌خیزند ۱۸۰
انقلاب درونی، مقدم بر اصلاح اجتماعی ۱۸۲
منطق مستقل پیامبران، عدم پایبندی به سنن و عادات را ایجاب می‌کرده است ۱۸۳
قسمت اولِ بحث دربارهٔ آیهٔ استضعاف ۱۸۴
بررسی مفاد آیهٔ استضعاف و آیهٔ استخلاف ۱۸۶
قسمت دومِ بحث دربارهٔ آیهٔ استضعاف ۱۸۹
مفاد آیهٔ استِضعاف عیناً مفاد آیهٔ استخلاف است ۱۹۱
ریشهٔ اصلی گرایش پاره‌ای روشنفکران مسلمان به مادیت تاریخی ۱۹۲
آنچه تعهد و مسئولیت می‌آفریند، وابستگی به خدا و وجدان انسانیت است ۱۹۴
اسلام اصل «تطابق خاستگاه و جهت‌گیری» را نمی‌پذیرد ۱۹۵
جهت‌گیری اسلام به سوی عدالت و مساوات و برابری است ۱۹۶
اشتباه وحشتناک دربارهٔ خاستگاه مذاهب ۱۹۶
مذهب حاکم و مذهب محکوم ۱۹۸

معیارها ۲۰۵
۱. استراتژی دعوت ۲۰۶
اخلاق در مکتب مسیحیت ۲۰۷
اخلاق در مکتب نیچه ۲۰۷
اخلاق در مکتب مارکسیسم ۲۰۷
اخلاق در مکتب اسلام ۲۰۸
آگاهیهای اسلامی در درجهٔ اول از نوع تذکر به مبدأ و معاد است ۲۱۰
در درجهٔ دوم، در تعلیمات اسلامی آگاهیهای انسانی دیده می‌شود ۲۱۲
در درجهٔ سوم، آگاهی به حقوق و مسئولیتهای اجتماعی است ۲۱۳
۲. عنوان مکتب ۲۱۶
۳. شرایط و موانع پذیرش ۲۱۷
۴. تعالی و انحطاط جوامع ۲۲۰
عوامل مؤثر در اعتلاها و انحطاطها:
الف. عدالت و بی‌عدالتی ۲۲۰
ب. اتحاد و تفرق ۲۲۱
ج. اجرا یا ترک امر به معروف و نهی از منکر ۲۲۲
د. فسق و فجور و فساد اخلاق ۲۲۲

تحول و تطور تاریخ ۲۲۴
نظریات گوناگون دربارهٔ عامل محرّک تاریخ:
۱. نظریهٔ نژادی ۲۲۶
۲. نظریهٔ جغرافیایی ۲۲۷
۳. نظریهٔ قهرمانان ۲۲۸
۴. نظریهٔ اقتصادی ۲۲۹
۵. نظریهٔ الهی ۲۲۹
خلط مبحث ۲۲۹
نقش شخصیت در تاریخ ۲۳۴

فهرستها ۲۳۹

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه چاپ هجدهم

کتاب **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی** که شامل شش مجلد می‌باشد آخرین اثر قلمی شهید آیت‌الله مطهری است. این کتاب در واقع یک دوره اصول عقاید اسلامی است و مطالعه آن برای عارف و عامی سودمند و فرح‌زاست. در اصل، این کتاب شامل هفت مجلد بوده که استاد شهید فرصت نگارش جلد ششم آن یعنی **امامت و رهبری** را پیدا نکردند و به دست منافقان کوردل بـه شـهادت رسیدند و البته مباحث «امامت» آن شهید در انجمن اسلامی پزشکان پس از شهادت آن بزرگمرد علم و ایمان و مجاهدت، با نوشته‌ای از آن شهید در این باب به عنوان پیشگفتار، به صورت مستقل تحت عنوان «امامت و رهـبری» توسط «شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری» منتشر شد.

مجلدات کتاب **مقدمه‌ای بر جـهان‌بینی اسـلامی** عـبارتند از: انسـان و ایمان، جهان‌بینی توحیدی، وحی و نبوت، انسان در قرآن، جامعه و تـاریخ، زندگی جاوید یا حیات اخروی.

این مجموعه برای همه اقشار به ویژه دانشجویان و طلاب علوم دیـنی مفید و حاوی نکات بدیع و جالب توجه است. نثر روان و شیوای آن نیز بـه جاذبه این کتاب افزوده است، همچنان که استحکام و اتقان مطالب کتاب که توسط یک اسلام شناس مسلّم به رشته تحریر در آمده است از امتیازات این کتاب است.

استقبال کم‌نظیر از این مجموعه ـ که تعداد چاپ آن بهترین گواه بر آن است ـ حاکی از آن است که امتیازات و ویژگیهای این کتاب برای مردم شریف ایران و سایر بلاد اسلامی حتی غیر اسلامی (از راه ترجـمه آن) مـحسوس و ملموس است. چاپ اول آن به سال ۱۳۵۷ باز می‌گردد و از آن زمان تاکنون به شکل چند جلدی یا «مجموعه آثار ۲» بارها تجدید چاپ شده است.

مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسـلامی نـظام هـماهنگ تـفکر اسـلامی را بـه مطالعه‌کننده ارائه می‌دهد و قوّت فکر اسلامی را در قیاس با مکاتب بشـری آشکار می‌سازد.

جامعه و تاریخ که جلد پنجم این مجموعه است، برای آنکه از ظاهری

آراسته‌تر برخوردار باشد، از نظر علامت‌گذاری و غیره بازبینی و از نو حروفچینی شد و طرح جلد آن نیز تغییر کرد. امید است مورد پسند علاقه‌مندان آثار آن متفکر و فیلسوف و فقیه عالی‌مقام و آن حاصل عمر و پاره تن امام خمینی (ره) قرار گیرد.

در زمان شهادت آن بزرگوار، این کتاب آمادهٔ حروفچینی بود و کار چاپ و نشر اولین چاپ آن پس از شهادت استاد انجام گرفت. در سال ۱۳۶۹ بار دیگر این کتاب حروفچینی شد و ضمناً با متن اصلی مطابقت داده شد و برخی کاستیها رفع گردید و فهرستهای آخر کتاب نیز افزوده شد. اکنون برای بار سوم حروفچینی شده و برخی اشکالات جزئی رفع گردیده است.

می‌توان گفت کتاب حاضر در موضوع خود خصوصاً از نظر اثبات بی‌پایگی ماتریالیسم تاریخی و نشان دادن لغزشهای روشنفکران مسلمان در تحلیل حرکت تاریخ و عوامل محرک تاریخ، کم نظیر و شاید بی‌نظیر است. متأسفانه هنوز هم از سوی برخی افراد و گروههای مسلمان، تحلیل مادی تاریخ و یگانه عامل محرک تاریخ را اقتصاد و جنگ محرومین و برخورداران دانستن و نادیده گرفتن ایمانها و عقیده‌ها مشاهده می‌شود. مطالعهٔ این کتاب را به همه خصوصاً چنین افرادی توصیه می‌نماییم.

نکته در خور توجه این است که شهید آیت‌الله مطهری در این کتاب ارزشمند، فروپاشی نظامهای کمونیستی را پیش‌بینی نموده است، و دیدیم که چنین شد، همچنان که بر این عقیده است که نظامهای سرمایه‌داری نیز سرنگون خواهند شد[1].

از خدای متعال توفیق بیشتر مسئلت می‌نماییم.

مرداد ماه ۱۳۸۵

برابر با جمادی الثانی ۱۴۲۷

---

۱. رجوع شود به صفحهٔ ۱۵۴ همین کتاب.

بخش اول

جامعه

پیشگفتار

نوع شناخت یک مکتب از جامعه و از تاریخ و طرز برداشت آن از ایندو، نقش تعیین‌کننده در ایدئولوژی آن مکتب دارد؛ از این رو ضرورت دارد در متن جهان‌بینی اسلامی طرز نگرش اسلام به جامعه و به تاریخ روشن گردد.

بدیهی است که اسلام نه مکتب جامعه‌شناسی است و نه فلسفهٔ تاریخ. در کتاب آسمانی اسلام هیچ مطلب اجتماعی یا تاریخی با زبان معمول جامعه‌شناسی یا فلسفهٔ تاریخ طرح نشده است، همچنان که هیچ مطلب دیگر اخلاقی، فقهی، فلسفی و غیره با زبان معمول و در لفافهٔ اصطلاحات رایج و تقسیم‌بندیهای مرسوم بیان نشده است. در عین حال مسائل زیادی از آن علوم کاملاً قابل استنباط و استخراج است.

تفکر اسلامی دربارهٔ جامعه و تاریخ ـ که ما از آن جهت که به یکدیگر مربوطند و بعلاوه می‌خواهیم به اختصار دربارهٔ آنها بحث کنیم

آنها را در یک فصل قرار می‌دهیم ـ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که شایستهٔ مطالعه و تحقیق است و مانند بسیاری از تعلیمات دیگر اسلامی نشانهٔ عمق و ژرفایی این تعلیمات است. البته ما از مسائل مربوط به جامعه و تاریخ آن اندازه طرح می‌کنیم که فکر می‌کنیم در شناخت ایدئولوژی اسلام ضرورت دارد.

از جامعه آغاز می‌کنیم و سپس به تاریخ می‌پردازیم. مسائل جامعه اینهاست:

۱. جامعه چیست؟

۲. آیا انسان بالطّبع اجتماعی است؟

۳. آیا فرد اصیل است و جامعه انتزاعی، یا برعکس جامعه اصیل است و فرد انتزاعی، یا شقّ سوم در کار است؟

۴. جامعه و سنت

۵. آیا فرد در برابر جامعه و محیط اجتماعی مجبور است یا مختار؟

۶. جامعه در تقسیمات اولیهٔ خود به چه نهادها و چه قطبها و چه گروههایی تقسیم می‌شود؟

۷. آیا جامعه‌های انسانی مطلقاً دارای یک ماهیت و یک نوعیت‌اند و اختلافات آنها از قبیل اختلافات افراد یک نوع است، و یا برحسب اختلاف منطقه‌ها و شرایط زمانی و مکانی و درجهٔ فرهنگها و تمدنها انواع متعدد و ماهیتهای مختلف می‌گردند و طبعاً جامعه‌شناسی‌های متعدد می‌یابند و هر نوع از یک ایدئولوژی خاص می‌تواند برخوردار باشد مغایر با ایدئولوژی نوع دیگر؟ به عبارت دیگر، آیا همان‌طور که انسانها با همهٔ اختلافات منطقه‌ای و نژادی و تاریخی، از نظر جسمی نوعیت واحد دارند و قوانین پزشکی و فیزیولوژیک واحد بر آنها حکمفرماست، از نظر اجتماعی نیز نوعیت واحد دارند و سیستم اخلاقی و اجتماعی واحدی می‌تواند آنها را اداره کند و ایدئولوژی واحد می‌تواند

بر بشریت حاکم باشد، یا هر جامعه‌ای برحسب شرایط منطقه‌ای و فرهنگی و تاریخی، جامعه‌شناسی ویژه دارد و ایدئولوژی خاص را ایجاب می‌نماید؟

۸. آیا جامعه‌های انسانی که از فجر تاریخ تا عصر حاضر به صورت پراکنده و مستقل از یکدیگر بوده و نوعی کثرت و اختلاف بر آنها حکمفرما بوده است (لااقل اختلاف فردی نه نوعی)، به سوی وحدت و یگانگی سیر می‌کنند و آیندهٔ بشریت، جامعهٔ یگانه و تمدن یگانه و فرهنگ یگانه و بالاخره یک‌رنگ و یک شکل شدن بشریت است و دوگانگیها ـ چه رسد به تضادها و تزاحمها ـ از میان برخواهد خاست، و یا بشریت محکوم است به ادامهٔ چند رنگی و چند شکلی و چند گانگی از ناحیهٔ فرهنگ و ایدئولوژی و آنچه مقوّم وجود اجتماعی اوست؟

اینها یک سلسله مسائل است که از نظر ما شایسته و بایسته است دیدگاه اسلام دربارهٔ اینها روشن شود. در اینجا به ترتیب و به اختصار دربارهٔ اینها بحث می‌کنیم.

جامعه چیست؟

مجموعه‌ای از افراد انسانی که با نظامات و سنن و آداب و قوانین خاص به یکدیگر پیوند خورده و زندگی دسته‌جمعی دارند، جامعه را تشکیل می‌دهند. زندگی دسته‌جمعی این نیست که گروهی از انسانها در کنار یکدیگر و در یک منطقه زیست کنند و از یک آب و هوا و یک نوع مواد غذایی استفاده نمایند. درختان یک باغ نیز در کنار یکدیگر زیست می‌کنند و از یک آب و هوا و یک نوع مواد غذایی استفاده می‌نمایند، همچنان که آهوان یک گله نیز با هم می‌چرند و با هم می‌خرامند و با هم نقل مکان می‌کنند. اما نه درختان و نه آهوان هیچ کدام زندگی اجتماعی ندارند و جامعه تشکیل نمی‌دهند.

زندگی انسان که اجتماعی است به معنی این است که «ماهیت اجتماعی» دارد: از طرفی نیازها، بهره‌ها و برخورداریها، کارها و فعالیتها ماهیت اجتماعی دارد و جز با تقسیم کارها و تقسیم بهره‌ها و تقسیم رفع

نیازمندیها در داخل یک سلسله سنن و نظامات میسر نیست؛ از طرف دیگر نوعی اندیشه‌ها، ایده‌ها، خلق و خوی‌ها بر عموم حکومت می‌کند که به آنها وحدت و یگانگی می‌بخشد؛ و به تعبیر دیگر جامعه عبارت است از مجموعه‌ای از انسانها که در [اثر] جبر یک سلسله نیازها و تحت نفوذ یک سلسله عقیده‌ها و ایده‌ها و آرمانها در یکدیگر ادغام شده و در یک زندگی مشترک غوطه‌ورند.

نیازهای مشترک اجتماعی و روابط ویژهٔ زندگی انسانی، انسانها را آنچنان به یکدیگر پیوند می‌زند و زندگی را آنچنان وحدت می‌بخشد که افراد را در حکم مسافرانی قرار می‌دهد که در یک اتومبیل یا یک هواپیما یا یک کشتی سوارند و به سوی مقصدی در حرکت‌اند و همه با هم به منزل می‌رسند و یا همه با هم از رفتن می‌مانند و همه با هم دچار خطر می‌گردند و سرنوشت یگانه‌ای پیدا می‌کنند.

چه زیبا مثلی آورد رسول اکرم صلی الله علیه و آله آنجا که فلسفهٔ امر به معروف و نهی از منکر را بیان می‌کرد:

گروهی از مردم در یک کشتی سوار شدند و کشتی سینهٔ دریا را می‌شکافت و می‌رفت. هر یک از مسافران در جایگاه مخصوص خود نشسته بود. یکی از مسافران به عذر اینکه اینجا که نشسته‌ام جایگاه خودم است و تنها به خودم تعلق دارد، با وسیله‌ای که در اختیار داشت به سوراخ کردن همان نقطه پرداخت. اگر سایر مسافران همان‌جا دست او را گرفته و مانع می‌شدند، غرق نمی‌شدند و مانع غرق شدن آن بیچاره نیز می‌شدند.

آیا انسان بالطبع اجتماعی است؟

این مسئله از قدیم‌الایام مطرح است که زندگی اجتماعی انسان تحت تأثیر چه عواملی به وجود آمده است؟ آیا انسان اجتماعی آفریده شده است، یعنی طبیعتاً به صورت جزئی از «کل» آفریده شده است و در نهاد انسان گرایش پیوستن به «کل» خود هست، و یا اجتماعی آفریده نشده بلکه اضطرار و جبر بیرونی، انسان را مجبور کرده است که زندگی اجتماعی بر او تحمیل شود، یعنی انسان به حسب طبع اوّلی خود مایل است که آزاد باشد و هیچ قید و بند و تحمیلی را که لازمهٔ زندگی جمعی است نپذیرد، اما به حکم تجربه دریافته است که به تنهایی قادر نیست به زندگی خود ادامه دهد، بالاجبار به محدودیت زندگی اجتماعی تن داده است؛ و یا انسان، اجتماعی آفریده نشده اما عاملی که او را به زندگی اجتماعی وادار کرده اضطرار نبوده است و لااقل اضطرار عامل منحصر نبوده است، انسان به حکم عقل فطری و قدرت حسابگری خود به این نتیجه رسیده که با مشارکت و همکاری و زندگی اجتماعی، بهتر از مواهب خلقت بهره می‌گیرد، از این رو این «شرکت» را «انتخاب» کرده است. پس مسئله به این سه صورت قابل طرح است که زندگی اجتماعی انسان طبیعی است؟ یا اضطراری؟ یا انتخابی؟

مطابق نظریهٔ اول زندگی اجتماعی انسانها از قبیل زندگی خانوادگی زن و مرد است که هریک از زوجین به صورت یک «جزء» از یک «کل» در متن خلقت آفریده شده و در نهاد هرکدام گرایش به پیوستن به «کل» خود وجود دارد؛ و مطابق نظریهٔ دوم، زندگی اجتماعی از قبیل همکاری و همپیمانی دو کشور است که خود را به تنهایی در مقابل دشمنی مشترک، زبون می‌بینند و ناچار نوعی همکاری و همگامی و ارتباط میان خود برقرار می‌نمایند؛ و مطابق نظریهٔ سوم زندگی اجتماعی از قبیل شرکت دو سرمایه‌دار است که برای تحصیل سود بیشتر، یک واحد

تجاری یا کشاورزی یا صنعتی به وجود می‌آورند.

بنا بر نظریهٔ اول عامل اصلی، طبیعت درونی انسان است، و بنا بر نظریهٔ دوم امری بیرونی و خارج از وجود انسان است، و بنا بر نظریهٔ سوم عامل اصلی، نیروی عقلانی و فکری و حسابگرانهٔ انسانی است.

بنا بر نظریهٔ اول، اجتماعی بودنْ یک غایت کلی و عمومی است که طبیعت انسان بالفطره به سوی او روان است، و بنا بر نظریهٔ دوم از قبیل امور اتفاقی و عرَضی است و به اصطلاح فلاسفه غایت ثانوی است نه غایت اوّلی، و بنا بر نظریهٔ سوم از نوع غایات فکری است نه غایات طبیعی.

از آیات کریمهٔ قرآن استفاده می‌شود که اجتماعی بودن انسان در متن خلقت و آفرینش او پی‌ریزی شده است. در سورهٔ مبارکهٔ حجرات آیهٔ ۱۳ می‌فرماید:

> یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ وَ جَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفوا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللهِ اَتْقیٰکُمْ.
>
> ای مردم! شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را ملتها و قبیله‌ها قرار دادیم تا به این وسیله یکدیگر را بازشناسید (نه اینکه به این وسیله بر یکدیگر تفاخر کنید). همانا گرامی‌ترین شما نزد خداوند متّقی‌ترین شماست.

در این آیهٔ کریمه ضمن یک دستور اخلاقی، به فلسفهٔ اجتماعی آفرینش خاص انسان اشاره می‌کند به این بیان که انسان به گونه‌ای آفریده شده که به صورت گروههای مختلف ملی و قبیله‌ای درآمده است؛ با انتساب به ملّیتها و قبیله‌ها بازشناسی یکدیگر که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است صورت می‌گیرد؛ یعنی اگر این انتسابها که از جهتی وجه

اشتراک افراد و از جهتی وجه افتراق افراد است نبود، بازشناسی ناممکن بود و در نتیجه زندگی اجتماعی که براساس روابط انسانها با یکدیگر است امکان‌پذیر نبود. این امور و امثال این امور از قبیل اختلاف در شکل و رنگ و اندازه است که به هر فردی زمینهٔ شناسنامه‌ای ویژهٔ خود او اعطا می‌کند. اگر فرضاً همهٔ افراد، یک شکل و یک رنگ و یک قالب بودند و اگر رابطه‌ها و انتسابهای مختلف میان آنها حکمفرما نبود، افراد در برابر یکدیگر نظیر کالاهای متحدالشکل یک کارخانه بودند که تمیز آنها از یکدیگر و در نتیجه بازشناسی آنها از یکدیگر و در نتیجهٔ نهایی زندگی اجتماعی آنها براساس روابط و مبادلهٔ اندیشه و کار و کالا غیرممکن بود. پس انتساب به شَعبها و قبیله‌ها حکمت و غایتی طبیعی دارد و آن، تفاوت و بازشناسی افراد از یکدیگر است ـ که شرط لاینفک زندگی اجتماعی است ـ نه تفاخر و مایهٔ برتری شمردنها، که همانا مایهٔ کرامت و شرافت تقواست.

در سورهٔ فرقان آیهٔ ۵۴ می‌فرماید:

وَ هُوَ الَّذی خَلَقَ مِنَ الْماءِ بَشَراً فَجَعَلَهُ نَسَباً وَ صِهْراً.

اوست که از آب، بشری آفرید و آن بشر را به صورت نسبها (رابطه‌های نَسَبی) و خویشاوندی دامادی (رابطه‌های سببی) قرار داد.

این آیهٔ کریمه نیز روابط نسَبی و سببی را که مایهٔ پیوند افراد با یکدیگر و پایهٔ بازشناسی آنها از یکدیگر است، به عنوان طرحی که در متن خلقت برای حکمت و غایتی کلی قرار داده شده عنوان نموده است.

در سورهٔ مبارکهٔ زخرف آیهٔ ۳۲ می‌فرماید:

أَهُمْ يَقْسِمونَ رَحْمَةَ رَبِّکَ نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعيشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيّاً وَ رَحْمَةُ رَبِّکَ خَيْرٌ مِمّا يَجْمَعونَ.

آیا آنها رحمت پروردگارت را تقسیم می‌کنند؟ (آیا کار خلقت به آنها واگذار شده که هرچه را به هرکه بخواهند بدهند و از هرکه نخواهند بازگیرند؟) ما مایه‌های معیشت و وسایل زندگی (امکانات و استعدادها) را میان آنها در زندگی دنیا تقسیم کردیم و برخی را بر برخی دیگر از نظر امکانات و استعدادها به درجاتی برتری دادیم تا به این وسیله، و به صورت متقابل، برخی برخی دیگر را مسخّر خود قرار دهند (و در نتیجه همه به طور طبیعی مسخّر همه واقع شوند)، و همانا رحمت پروردگارت (موهبت نبوت) از آنچه اینها گرد می‌آورند بهتر است.

ما در مباحث توحید (بخش جهان‌بینی توحیدی) دربارهٔ مفاد این آیهٔ کریمه بحث کرده‌ایم و تکرار نمی‌کنیم. به طور خلاصه می‌گوییم مفاد آیهٔ کریمه این است که انسانها از نظر امکانات و استعدادها یکسان و همانند آفریده نشده‌اند، که اگر چنین آفریده شده بودند هرکس همان را داشت که دیگری دارد و همان را فاقد بود که دیگری فاقد است و طبعاً نیاز متقابلی و پیوندی و خدمت متبادلی در کار نبود. خداوند انسانها را از نظر استعدادها و امکانات جسمی و روحی و عقلی و عاطفی، مختلف و متفاوت آفریده است؛ بعضی را در بعضی از مواهب بر بعضی دیگر به درجاتی برتری داده است و احیاناً آن بعض دیگر را بر این بعض، در بعضی دیگر از مواهب برتری داده است و به این وسیله همه را بالطبع نیازمند به هم و مایل به پیوستن به هم قرار داده و به این وسیله زمینهٔ

زندگیِ به هم پیوستهٔ اجتماعی را فراهم نموده است. این آیهٔ کریمه نیز دلالت دارد بر این‌که زندگی اجتماعی انسان امری طبیعی است نه صرفاً قراردادی و انتخابی و نه اضطراری و تحمیلی.

آیا جامعه وجود اصیل و عینی دارد؟

جامعه ترکیبی از افراد است، اگر افراد نباشند جامعه وجود ندارد. اکنون ببینیم این ترکیب چگونه ترکیبی است و رابطهٔ فرد با جامعه چه رابطه‌ای است؟ در اینجا چندگونه نظریه می‌توان ابراز کرد:

الف. ترکیب جامعه از افراد ترکیب اعتباری است، یعنی واقعاً ترکیبی صورت نگرفته است. ترکیب واقعی آنگاه صورت می‌گیرد که یک سلسله امور در یکدیگر تأثیر نمایند و از یکدیگر متأثر گردند و در اثر آن تأثیر و تأثرها و فعل و انفعال‌ها و پیدایش زمینه، یک پدیدهٔ جدید با خواص مخصوص خود پدید آید آن‌گونه که در ترکیبهای شیمیایی می‌بینیم؛ مثلاً از تأثیر و تأثر و فعل و انفعال دو گاز به نام اکسیژن و هیدروژن در یکدیگر و از یکدیگر، پدیدهٔ جدیدی با ماهیت جدید و خواص و آثار ویژه‌ای به نام «آب» پدید می‌آید. لازمهٔ ترکیب حقیقی این است که اجزاء تشکیل دهنده پس از ترکیب و ادغام در یکدیگر ماهیت، خواص و آثار خود را از دست می‌دهند و در وجود «مرکّب» حل می‌شوند.

انسانها در زندگی اجتماعی هرگز به این گونه در یکدیگر ادغام نمی‌شوند و در جامعه به عنوان «انسان الکل» حل نمی‌گردند. پس جامعه وجود اصیل و عینی و حقیقی ندارد، وجود اعتباری و انتزاعی دارد؛ آنچه وجود اصیل و عینی و حقیقی دارد فرد است و بس. پس در عین اینکه زندگی انسانی در جامعه شکل و ماهیت اجتماعی دارد، افراد اجتماع به صورت یک مرکب حقیقی به نام «جامعه» در نمی‌آیند.

ب. جامعه مرکب حقیقی همانند مرکبات طبیعی نیست اما مرکب صناعی هست، و مرکب صناعی خود نوعی مرکب حقیقی است هرچند مرکب طبیعی نیست. مرکب صناعی مانند یک ماشین که یک دستگاه مرتبط‌الاجزاء است. در مرکب طبیعی اجزاء، هم هویت خود را از دست می‌دهند و در «کل» حل می‌گردند و هم بالتبع و بالجبر استقلال اثر خود را؛ اما در مرکب صناعی اجزاء، هویت خود را از دست نمی‌دهند ولی استقلال اثر خود را از دست می‌دهند؛ اجزاء به گونه‌ای خاص با یکدیگر مربوط می‌شوند و آثارشان نیز با یکدیگر پیوستگی پیدا می‌کنند و در نتیجه آثاری بروز می‌کند که عین مجموع اثر اجزاء در حال استقلال نیست. مثلاً یک اتومبیل، اشیاء و یا اشخاص را با سرعت معین از محلی به محل دیگر منتقل می‌کند در حالی که این اثر نه به جزئی خاص تعلق دارد و نه مجموعهٔ آثار اجزاء در حال استقلال و عدم ارتباط است. در ترکیب ماشین، همکاری و ارتباط و پیوستگی جبری میان اجزاء هست ولی محو هویت اجزاء در هویت کل در کار نیست بلکه کل، وجودی مستقل از اجزاء ندارد، کل عبارت است از مجموع اجزاء بعلاوهٔ ارتباط مخصوص میان آنها.

جامعه نیز چنین است. جامعه از نهادها و تأسیسات اصلی و فرعی تشکیل شده است. این نهادها و افرادی که این نهادها به آنها وابسته است همه به یکدیگر وابسته و پیوسته‌اند. تغییر در هر نهادی ـ اعم از نهاد فرهنگی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی، قضائی، تربیتی ـ موجب تغییراتی در نهادهای دیگر است و زندگی اجتماعی به عنوان یک اثر قائم به کلِ ماشین اجتماع پدید می‌آید بدون آنکه افراد در کل جامعه و یا نهادها در شکل کلی جامعه هویت خود را از دست بدهند.

ج. جامعه مرکب حقیقی است از نوع مرکبات طبیعی ولی ترکیب روحها و اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و خواستها و اراده‌ها و بالاخره ترکیب

فرهنگی نه ترکیب تن‌ها و اندامها. همچنان که عناصر مادی در اثر تأثیر و تأثر با یکدیگر زمینهٔ پیدایش یک پدیدهٔ جدید را فراهم می‌نمایند و به اصطلاح فلاسفه اجزاء ماده پس از فعل و انفعال و کسر و انکسار در یکدیگر و از یکدیگر استعداد صورت جدیدی می‌یابند و به این ترتیب مرکب جدید حادث می‌شود و اجزاء با هویت تازه به هستی خود ادامه می‌دهند؛ افراد انسان که هرکدام با سرمایه‌ای فطری و سرمایه‌ای اکتسابی از طبیعت وارد زندگی اجتماعی می‌شوند روحاً در یکدیگر ادغام می‌شوند و هویت روحی جدیدی که از آن به «روح جمعی» تعبیر می‌شود می‌یابند. این ترکیب، خود یک نوع ترکیب طبیعی مخصوص به خود است که برای آن شبیه و نظیری نمی‌توان یافت.

این ترکیب از آن جهت که اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر عینی دارند و موجب تغییر عینی یکدیگر می‌گردند و اجزاء هویت جدیدی می‌یابند، ترکیب طبیعی و عینی است، اما از آن جهت که «کل» و «مرکب» به عنوان یک «واحد واقعی» وجود ندارد، با سایر مرکبات طبیعی فرق دارد؛ یعنی در سایر مرکبات طبیعی ترکیب، ترکیب حقیقی است زیرا اجزاء در یکدیگر تأثیر و تأثر واقعی دارند و هویت افراد هویتی دیگر می‌گردد و مرکب هم یک «واحد» واقعی است، یعنی صرفاً هویتی یگانه وجود دارد و کثرت اجزاء تبدیل به وحدت کل شده است؛ اما در ترکیب جامعه، ترکیبْ ترکیب واقعی است، زیرا تأثیر و تأثر و فعل و انفعال واقعی رخ می‌دهد و اجزاء مرکب که همان افراد اجتماع‌اند هویت و صورت جدید می‌یابند؛ اما به هیچ وجه کثرت تبدیل به وحدت نمی‌شود و «انسان الکل» به عنوان یک واحد واقعی که کثرتها در او حل شده باشد وجود ندارد، انسان الکل همان مجموع افراد است و وجود اعتباری و انتزاعی دارد.

د. جامعه مرکب حقیقی است بالاتر از مرکبات طبیعی. در مرکبات

طبیعی، اجزاء قبل از ترکیب از خود هویتی و آثاری دارند؛ در اثر تأثیر و تأثر در یکدیگر و از یکدیگر زمینهٔ یک پدیدهٔ جدید پیدا می‌شود. اما افراد انسان در مرحلهٔ قبل از وجود اجتماعی هیچ هویت انسانی ندارند، ظرف خالی می‌باشند که فقط استعداد پذیرش روح جمعی را دارند. انسانها قطع نظر از وجود اجتماعی، حیوان محض می‌باشند که تنها استعداد انسانیت دارند و انسانیت انسان ـ یعنی احساس «من» انسانی، تفکر و اندیشهٔ انسانی، عواطف انسانی و بالاخره آنچه از احساسها، تمایلات، گرایشها، اندیشه‌ها، عواطف که به انسانیت مربوط می‌شود ـ در پرتو روح جمعی پیدا می‌شود و این روح جمعی است که این ظرف خالی را پر می‌کند و این شخص را به صورت شخصیت درمی‌آورد. روح جمعی همواره با انسان بوده و با آثار و تجلیات خود از اخلاق، مذهب، علم، فلسفه، هنر همیشه خواهد بود. تأثیر و تأثرها و فعل و انفعال‌های روحی و فرهنگی افراد در یکدیگر به واسطهٔ روح جمعی و در پرتو روح جمعی پیدا می‌شود نه مقدم بر آن و در مرحلهٔ پیش از آن، و در حقیقت، جامعه‌شناسی انسان مقدم بر روان‌شناسی اوست. برخلاف نظریهٔ قبل که برای انسان در مرحلهٔ قبل از وجود اجتماعی، روان‌شناسی قائل است و جامعه‌شناسی او را در مرحله و مرتبهٔ بعد از روان‌شناسی او می‌داند، مطابق این نظریه اگر انسان وجود اجتماعی نمی‌داشت و اگر جامعه‌شناسی نمی‌داشت، روان انسانیِ فردی و روان‌شناسی فردی نداشت.

□

نظریهٔ اول یک نظریهٔ اصالة الفردی محض است، زیرا مطابق این نظریه جامعه نه وجود حقیقی دارد و نه قانون و سنت و نه سرنوشت و نه شناخت؛ تنها افرادند که وجود عینی دارند و موضوع شناخت قرار می‌گیرند؛ سرنوشت هر فرد مستقل از سرنوشت افراد دیگر است.

نظریهٔ دوم نیز اصالة الفردی است؛ برای جامعه به عنوان یک کل و برای ترکیب افراد به عنوان یک ترکیب واقعی، اصالت و عینیت قائل نیست ولی این نظریه رابطهٔ افراد را نوعی رابطهٔ اصیل و عینی شبیه رابطهٔ فیزیکی می‌داند. مطابق این نظریه جامعه در عین اینکه وجود مستقل از افراد ندارد و تنها افرادند که وجود عینی و حقیقی دارند، ولی نظر به این‌که افراد و اجزاء جامعه مانند اجزاء یک کارخانه و یک ماشین وابسته به یکدیگرند و در یک رابطهٔ علّی و معلولیِ مکانیکی آثار و حرکاتشان به یکدیگر گره خورده است، افراد سرنوشت مشترک دارند و جامعه، یعنی این مجموعهٔ مرتبط الاجزاء، از نظر رابطهٔ خاص علّی و معلولیِ مکانیکی که میان اجزائش برقرار است شناختی مستقل از شناخت هریک از اجزاء دارد.

اما نظریهٔ سوم، هم فرد را اصیل می‌داند و هم جامعه را. از آن نظر که وجود اجزاء جامعه (افراد) را در وجود جامعه حل‌شده نمی‌داند و برای جامعه وجودی یگانه مانند مرکبات شیمیایی قائل نیست، اصالةالفردی است، اما از آن جهت که نوع ترکیب افراد را از نظر مسائل روحی و فکری و عاطفی از نوع ترکیب شیمیایی می‌داند که افراد در جامعه هویت جدید می‌یابند که همان هویت جامعه است هرچند جامعه هویت یگانه ندارد، اصالةالاجتماعی است. بنا بر این نظریه در اثر تأثیر و تأثر اجزاء، واقعیت جدید و زنده‌ای پدید آمده است، روح جدید و شعور و وجدان و اراده و خواست جدید پدید آمده است علاوه بر شعور و وجدان و اراده و اندیشهٔ فردی افراد، و بر شعور و وجدان افراد غلبه دارد.

و اما نظریهٔ چهارم اصالة الاجتماعی محض است. مطابق این نظریه هرچه هست روح جمعی و وجدان جمعی و شعور جمعی و اراده و خواست جمعی و «من» جمعی است؛ شعور و وجدان فردی مظهری از شعور و وجدان جمعی است و بس.

آیات کریمهٔ قرآن نظریهٔ سوم را تأیید می‌کند. همچنان که قبلاً گفتیم قرآن در شکل یک کتاب علمی یا فلسفی بشری مسائل را طرح نمی‌کند، به شکل دیگری طرح می‌کند. قرآن مسائل مربوط به جامعه و فرد را به گونه‌ای برداشت می‌کند که نظریهٔ سوم تأیید می‌شود. قرآن برای «امت»ها (جامعه‌ها) سرنوشت مشترک، نامهٔ عمل مشترک، فهم و شعور، عمل، طاعت و عصیان قائل است[۱]. بدیهی است که «امت» اگر وجود عینی نداشته باشد، سرنوشت و فهم و شعور و طاعت و عصیان معنی ندارد. اینها دلیل است که قرآن به نوعی حیات قائل است که حیات جمعی و اجتماعی است. حیات جمعی صرفاً یک تشبیه و تمثیل نیست، یک حقیقت است، همچنان که مرگ جمعی نیز یک حقیقت است.

در سورهٔ اعراف آیهٔ ۳۴ می‌فرماید:

وَ لِكُلِّ اُمَّةٍ أجَلٌ فَإذا جاءَ أجَلُهُمْ لايَسْتَأْخِرونَ ساعَةً وَ لايَسْتَقْدِمونَ.

هر امتی (هر جامعه‌ای) مدت و پایانی دارد، مرگی دارد؛ پس آنگاه که پایان کارشان فرا رسد، ساعتی عقب‌تر یا جلوتر نمی‌افتند.

در این آیه سخن از یک حیات و زندگی است که لحظهٔ پایان دارد و تخلف‌ناپذیر است، نه پیش‌افتادنی است و نه پس‌افتادنی، و این حیات به «امت» تعلق دارد نه به افراد. بدیهی است که افراد امت نه با یکدیگر و در یک لحظه بلکه به طور متناوب و متفرق حیات فردی خود را از دست می‌دهند.

۱. رجوع شود به المیزان، ج ۴ / ص ۱۰۲.

در سورهٔ مبارکهٔ جاثیه آیهٔ ۲۸ می‌فرماید:

كُلُّ اُمَّةٍ تُدْعىٰ إلیٰ كِتابِها.

هر امت و جامعه‌ای به سوی «کتاب» و نوشتهٔ خودش برای رسیدگی خوانده می‌شود.

پس معلوم می‌شود نه تنها افرادْ هرکدام کتاب و نوشته و دفتری مخصوص به خود دارند، جامعه‌ها نیز از آن جهت که در شمار موجودات زنده و شاعر و مکلّف و قابل تخاطب هستند و اراده و اختیار دارند، نامهٔ عمل دارند و به سوی نامهٔ عمل خود خوانده می‌شوند.

در سورهٔ انعام آیهٔ ۱۰۸ می‌فرماید:

زَیَّنّا لِكُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْ.

عمل هر امتی را برای خود آنها زیبا قرار دادیم.

این آیه دلالت می‌کند که یک امتْ شعور واحد، معیارهای خاص، طرز تفکر خاص پیدا می‌کند و فهم و شعور و ادراک هر امتی مخصوص خود آن است؛ هر امتی با معیارهای خاصی قضاوت می‌کند (لااقل در مسائل مربوط به ادراکات عملی)؛ هر امتی ذوق و ذائقهٔ ادراکی خاص دارد؛ بسا کارها که در دیدهٔ امتی زیبا و در دیدهٔ امتی دیگر نازیباست؛ جوّ اجتماعی امت است که ذائقهٔ ادراکی افراد خود را اینچنین می‌سازد.

در سورهٔ غافر آیهٔ ۵ می‌فرماید:

وَ هَمَّتْ كُلُّ اُمَّةٍ بِرَسولِهِمْ لِیَأْخُذوهُ وَ جادَلوا بِالْباطِلِ لِیُدْحِضوا بِهِ الْحَقَّ فَأَخَذْتُهُمْ فَكَیْفَ كانَ عِقابِ.

و هر امتی آهنگ پیامبر خویش کردند که او را بگیرند و به باطل با او جدل کردند تا حق را به این وسیله بشکنند؛ و چون چنین کردند من آنها را گرفتم؛ پس چگونه بود عقاب من؟

در این آیه سخن از یک تصمیم و ارادهٔ ناشایستهٔ اجتماعی است. سخن از تصمیمی اجتماعی برای معارضهٔ بیهوده با حق است و سخن در این است که کیفر چنین آهنگ و تصمیم اجتماعی، عذاب عمومی و اجتماعی است.

در قرآن کریم احیاناً مواردی دیده می‌شود که کار یک فرد از افراد یک اجتماع به همهٔ آن اجتماع نسبت داده می‌شود و یا کار یک نسل به نسلهای بعدی نسبت داده می‌شود[1] و این در مواردی است که مردمی دارای یک تفکر اجتماعی و یک ارادهٔ اجتماعی و به اصطلاح دارای یک روح جمعی می‌باشند. مثلاً در داستان قوم ثمود عمل پی کردن شتر صالح را که ناشی از یک فرد بود به همهٔ آن قوم نسبت می‌دهد: فَعَقَروها (آن قوم آن شتر را پی کردند)، همهٔ قوم را به عنوان مرتکب جرم می‌شمارد همچنان که همهٔ آنها را مستحق مجازات برای آن عمل می‌داند و می‌گوید: فَدَمْدَمَ عَلَیْهِمْ رَبُّهُمْ[2].

علی علیه‌السلام در یکی از خطب نهج‌البلاغه در توضیح این مطلب می‌فرماید:

۱. مانند آیهٔ ۷۹ از سورهٔ بقره: فَوَیْلٌ لِلَّذینَ یَکْتُبونَ الْکِتابَ بِأَیْدیهِمْ ثُمَّ یَقولونَ هٰذا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِیَشْتَروا بِهِ ثَمَناً قَلیلاً فَوَیْلٌ لَهُمْ مِمّا کَتَبَتْ اَیْدیهِمْ وَ وَیْلٌ لَهُمْ مِمّا یَکْسِبونَ، و همچنین آیهٔ ۱۱۲ از سورهٔ آل‌عمران: ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الذِّلَّةُ أَیْنَما ثُقِفوا اِلّا بِحَبْلٍ مِنَ اللهِ وَ حَبْلٍ مِنَ النّاسِ وَ باؤُا بِغَضَبٍ مِنَ اللهِ وَ ضُرِبَتْ عَلَیْهِمُ الْمَسْکَنَةُ ذٰلِکَ بِأَنَّهُمْ کانوا یَکْفُرونَ بِآیاتِ اللهِ وَ یَقْتُلونَ الْأَنْبِیاءَ بِغَیْرِ حَقٍّ ذٰلِکَ بِما عَصَوْا وَ کانوا یَعْتَدونَ.

۲. شمس / ۱۴.

اَیُّهَا النّاسُ إِنَّما یَجْمَعُ النّاسَ الرِّضا وَ السُّخْطُ.

ای مردم! همانا آن چیزی که عموم را در خود گرد می‌آورد و وحدت می‌بخشد و سرنوشت مشترک به آنها می‌دهد خشنودی و خشم است. (هرگاه مردمی به صورت جمعی به کاری که واقع می‌شود ـ ولو به وسیلهٔ فرد واحد ـ خشنود یا ناخشنود باشند همه یک حکم و یک سرنوشت پیدا می‌کنند)

وَ إِنَّما عَقَرَ ناقَةَ ثَمودَ رَجُلٌ واحِدٌ فَعَمَّهُمُ اللّهُ بِالْعَذابِ لَمّا عَمّوهُ بِالرِّضا، فَقالَ سُبْحانَهُ: فَعَقَروها فَأَصْبَحوا نادِمینَ[۱].

خداوند عذاب خویش را به صورت جمعی بر عموم مردم ثمود فرود آورد، زیرا که عموم مردم ثمود به تصمیمی که یک فرد گرفت خشنود بودند و آن تصمیم که به مرحلهٔ عمل درآمد در حقیقت تصمیم عموم بود. خداوند در سخن خودش کار پی‌کردن را در عین اینکه وسیلهٔ یک فرد صورت گرفته بود به جمع نسبت داد و گفت آن قوم پی کردند و نگفت فردی از آن قوم پی کرد.

اینجا نکته‌ای است که خوب است یادآوری شود و آن اینکه خشنودی به گناهی، مادام که صرفاً خشنودی باشد و عملاً شرکت در آن گناه تلقی نشود، گناه شمرده نمی‌شود؛ مثلاً فردی گناه می‌کند و دیگری پیش از گناه و یا بعد از آن از آن آگاه می‌شود و از آن خشنود می‌گردد. حتی خشنودی اگر به مرحلهٔ تصمیم برسد و به مرحلهٔ عمل نرسد باز هم گناه تلقی نمی‌شود، مثل اینکه خود فرد تصمیم به یک گناه می‌گیرد ولی عملاً به انجام نمی‌رسد. خشنودی آنگاه گناه تلقی می‌شود که نوعی

۱. نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۱۹۹، و آیه در سورهٔ شعراء، آیهٔ ۱۵۷.

شرکت در تصمیم گناه یک فرد و به نوعی مؤثر در تصمیم او و عمل او تلقی شود. گناهان اجتماعی از این قبیل است. جوّ اجتماعی و روح جمعی به وقوع گناهی خشنود می‌گردد و آهنگ آن گناه را می‌نماید و یک فرد از افراد اجتماع که خشنودی‌اش جزئی از خشنودی جمع و تصمیمش جزئی از تصمیم جمع است مرتکب آن گناه می‌شود، و در اینجاست که گناه فرد گناه جمع است. سخن نهج‌البلاغه که ضمناً اشاره به مفاد آیهٔ قرآن است، ناظر به چنین حقیقتی است نه به خشنودی و خشم محض که به هیچ وجه شرکت در تصمیم و عمل شخص مباشرِ گناه محسوب نشود.

در قرآن احیاناً کار یک نسل را به نسلهای بعدی نسبت می‌دهد، آنچنان که اعمال گذشتهٔ قوم بنی‌اسرائیل را به مردم زمان پیغمبر نسبت می‌دهد و می‌گوید اینها به موجب اینکه پیامبران را به ناحق می‌کشند استحقاق ذلت و مسکنت دارند. این از آن جهت است که اینها از نظر قرآن ادامه و امتداد همانها بلکه از نظر روح جمعی عین آنها هستند که هنوز هم ادامه دارند. این که می‌گویند: «بشریت از مردگان بیشتر تشکیل شده تا از زندگان»[1] (یعنی در بشریتِ هر زمانی مردگان و گذشتگان در تشکیل عناصر آن بیشتر سهیم‌اند تا زندگان) یا می‌گویند: «مردگان بیش از پیش بر زندگان حکومت می‌کنند»[2] ناظر به همین معنی است.

در تفسیر المیزان پس از بحثی دربارهٔ اینکه اگر جامعه‌ای دارای روح واحد و تفکر اجتماعی واحد شد حکم یک فرد انسان را پیدا می‌کند و افرادش همانند قوا و اعضای انسان می‌گردند که ذاتاً و فعلاً در شخصیت انسان مستهلک می‌باشند و لذت و دردشان عین لذت و درد

---

۱. اگوست کنت فرانسوی، طبق نقل ریمون آرون در کتاب **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، ص ۱۱۷.

۲. همان مأخذ.

انسان است و سعادت و شقاوتشان عین سعادت و شقاوت انسان است، این طور به بحث خود ادامه می‌دهد:

> قرآن در داوری‌اش دربارهٔ امتها و جامعه‌هایی که به علل تعصبات مذهبی یا ملی تفکر جمعی یگانه‌ای داشته‌اند اینچنین داوری نموده است که طبقات و نسلهای بعدی را به اعمال نسلهای قبلی مورد مؤاخذه قرار می‌دهد و حاضران را به اعمال غایبان و گذشتگان مورد عتاب و ملامت قرار می‌دهد، و در موردی که مردمی تفکر جمعی و روحیهٔ جمعی داشته باشند داوری حق جز این نمی‌تواند باشد[1].

جامعه و سنت

جامعه اگر وجود حقیقی داشته باشد قهراً قوانین و سنن مخصوص به خود دارد. اگر دربارهٔ ماهیت جامعه که هم‌اکنون بحث کردیم نظریهٔ اول را بپذیریم و منکر وجود عینی جامعه شویم، قهراً جامعه را فاقد سنت و قانون دانسته‌ایم؛ و اگر نظریهٔ دوم را بپذیریم و ترکیب جامعه را از نوع ترکیب صناعی و ماشینی بدانیم، جامعه قانون و سنت دارد ولی همهٔ قوانین و سننش در رابطهٔ علّی و معلولی مکانیکی اجزاء و تأثیر مکانیکی بخشهای جامعه در یکدیگر خلاصه می‌شود بدون اینکه در جامعه نشانه‌ای از نوعی حیات و زندگی و آثار مخصوص دیده شود؛ و اگر نظریهٔ سوم را بپذیریم، اولاً جامعه به حکم اینکه خود از نوعی حیات مستقل از حیات فردی برخوردار است ـ هرچند این حیات جمعی وجود

۱. المیزان، ج ۴ / ص ۱۱۲.

جدایی ندارد و در افرادْ پراکنده شده و حلول کرده است ـ قوانین و سننی مستقل از افراد و اجزاء خود دارد که باید شناخته شود، و ثانیاً اجزاء جامعه که همان افراد انسان‌اند ـ برخلاف نظریهٔ ماشینی ـ استقلال هویت خود را ولو به طور نسبی از دست داده، حالت ارگانیزه پیدا می‌کنند، ولی در عین حال استقلال نسبی افراد محفوظ است، زیرا حیات فردی و فطریات فردی و مکتسبات فرد از طبیعت بکلی در حیات جمعی حل نمی‌گردد؛ و در حقیقت مطابق این نظریه انسان با دو حیات و دو روح و دو «من» زندگی می‌کند: حیات و روح و «من» فطری انسانی که مولود حرکات جوهری طبیعت است، و دیگر حیات و روح و «من» جمعی که مولود زندگی اجتماعی است و در «من» فردی حلول کرده است، و علیهذا بر انسان، هم قوانین روان‌شناسی حاکم است و هم سنن جامعه‌شناسی؛ و مطابق نظریهٔ چهارم تنها یک نوع سنت و قانون بر انسان بما هو انسان حاکم است و آن سنن اجتماعی است و بس.

در میان علمای اسلامی شاید اولین فرد که به صراحت از سنن و قوانین حاکم بر جامعه، مستقل از سنن و قوانین افراد، یاد کرده است و در نتیجه برای جامعه «شخصیت» و «طبیعت» و «واقعیت» قائل شده است عبدالرحمن بن خلدون تونسی است که در مقدمهٔ معروفش بر تاریخ، به تفصیل بحث کرده است؛ و در میان علما و حکمای جدید، اولین فرد که در پی کشف سنن حاکم بر جماعات برآمده منتسکیوی فرانسوی، دانشمند قرن هجدهم میلادی است. ریمون آرون دربارهٔ منتسکیو می‌گوید:

> هدف او معقول گردانیدن تاریخ است. او می‌خواهد معنای دادهٔ تاریخی را درک کند. آری، دادهٔ تاریخی به صورت گوناگونِ تقریباً بی‌انتهایی از رسوم، عادات، افکار، قوانین و نهادهای

اجتماعی به وی عرضه می‌گردد. همین گوناگونیِ ظاهراً نامربوط است که نقطهٔ آغاز تحقیق را تشکیل می‌دهد. در پایان تحقیق باید نظمی اندیشیده جانشین این گوناگونی نامربوط گردد. منتسکیو درست مانند ماکس وبر می‌خواهد از داده‌های نامربوط بگذرد تا به نظم معقول برسد. آری، این مشی همانا مشی خاص جامعه‌شناس است[1].

خلاصهٔ این بیان این است که در ورای گوناگونی شکلهای پدیده‌های اجتماعی که آنها را با یکدیگر بیگانه نشان می‌دهد، جامعه‌شناس وحدتی کشف می‌کند که همهٔ گوناگونیها مظهر آن وحدت شناخته می‌شوند.

و همچنین دربارهٔ اینکه آثار و پدیده‌های مشابه اجتماعی از یک سلسله علل مشابه سرچشمه می‌گیرند، از کتاب **ملاحظات دربارهٔ علل عظمت و انحطاط رومیان** چنین نقل می‌کند:

تصادف بر جهان حکمفرما نیست. این نکته را می‌توان از رومیان پرسید، زیرا آنان تا زمانی که برنامه‌ای در فرمانروایی داشتند با کامیابیهای پیاپی قرین بودند و چون برنامه‌ای دیگر در پیش گرفتند با ادبارهای پیاپی روبرو شدند. در هر نظام سلطنتی علتهایی، خواه اخلاقی و خواه جسمانی، در کار است که نظام مذکور را به اعتلا می‌رساند، برقرار می‌دارد یا به سوی پرتگاه نابودی سوق می‌دهد. همهٔ پیشامدها تابع این علل‌اند و اگر تصادف یک نبرد، یعنی علتی خاص، دولتی را واژگون

۱. **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، ص ۲۶.

کرده باشد یقیناً علتی کلی در کار بوده که موجب گردیده است تا دولت مذکور به دنبال یک نبرد از پا درآید. سخن کوتاه، روند اصلی است که موجب همهٔ پیشامدهای جزئی می‌شود[1].

قرآن کریم تصریح می‌کند که امتها و جامعه‌ها از آن جهت که امت و جامعه‌اند (نه صرفاً افراد جامعه‌ها)، سنتها و قانونها و اعتلاها و انحطاطها بر طبق آن سنتها و قانونها دارند. سرنوشت مشترک داشتن به معنی سنت داشتن جامعه است. دربارهٔ قوم بنی‌اسرائیل می‌فرماید:

وَ قَضَیْنا اِلیٰ بَنی اِسْرائیلَ فِی الْکِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِی الْاَرْضِ مَرَّتَیْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوّاً کَبیراً. فَإِذا جاءَ وَعْدُ اولیٰهُما بَعَثْنا عَلَیْکُمْ عِباداً لَنا اُولی بَأْسٍ شَدیدٍ فَجاسوا خِلالَ الدّیارِ وَ کانَ وَعْداً مَفْعولاً. ثُمَّ رَدَدْنا لَکُمُ الْکَرَّةَ عَلَیْهِمْ وَ أَمْدَدْناکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنینَ وَ جَعَلْناکُمْ أَکْثَرَ نَفیراً. إِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُم لِأَنْفُسِکُمْ وَ إِنْ اَسَأْتُمْ فَلَها فَإِذا جاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِیَسوُا وُجوهَکُمْ وَ لِیَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ کَما دَخَلوهُ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِیُتَبِّروا ما عَلَوْا تَتْبیراً. عَسیٰ رَبُّکُمْ أَنْ یَرْحَمَکُمْ وَ اِنْ عُدْتُمْ عُدْنا وَ جَعَلْنا جَهَنَّمَ لِلْکافِرینَ حَصیراً[2].

در آن کتاب (یکی از کتب آسمانی) به بنی‌اسرائیل حکم کردیم که شما دو نوبت در زمین فساد و سرکشی بزرگ خواهید کرد. هنگامی که وقت انتقام از شما [بابت] سرکشی اولی برسد بندگانی نیرومند و جنگاور علیه شما برمی‌انگیزیم تا آنجا که در درون خانه‌های شما نفوذ کنند و این وعده حتماً عملی

۱. همان، ص ۲۷.
۲. اسراء / ۴ ـ ۸.

خواهد شد. آنگاه شما را (در اثر پشیمانی از بدکاری و بازگشت به راه راست) بر آنها تسلط بخشیم و با ثروتها و نفرات مدد کنیم و شما را از نظر عده بر آنها فزونی دهیم. (به طور کلی) اگر نیکی کنید به خود نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به خود کرده‌اید (یعنی سنت و قانون ما ثابت و لایتغیر است که در شرایطی به مردمی قوّت و قدرت و عزت و استقلال می‌دهیم و در شرایطی آنها را زبون و ذلیل دیگران می‌سازیم). و آنگاه که نوبت انتقام دیگر از شما (در اثر بازگشت دیگر شما به فساد و تباهی) برسد (بندگان دیگری قوی و جنگاور بر شما مسلط می‌کنیم) تا چهره‌های شما را دژم نمایند و مانند نوبت اول داخل مسجد گردند و تا بر هر چه تسلط یابند به سختی نابود سازند. امید است باز هم خداوند (اگر به راه راست بازگردید) رحمت خود را شامل حال شما گرداند، و اگر شما بار دیگر به فساد بازگردید ما به عقوبت و تسلط دشمن بر شما بازمی‌گردیم.

جملهٔ اخیر: «وَ اِنْ عُدْتُمْ عُدْنا» (هرچه به تباهی بازگردید ما به زبون ساختن شما به دست دشمن بازمی‌گردیم) با توجه به این که مخاطب، قوم و امت است نه فرد، کلیت و سنت بودن قوانین حاکم بر جامعه‌ها را می‌رساند.

جبر یا اختیار؟

از جمله مسائل اساسی که میان دانشمندان، بالخصوص در قرن اخیر، مطرح است مسئلهٔ جبر و یا اختیار فرد در مقابل جامعه، به عبارت دیگر جبر و اختیار روح فردی در مقابل روح جمعی است. اگر نظریهٔ اول را در

مسئلهٔ ترکیب جامعه بپذیریم و ترکیب جامعه را ترکیب اعتباری محض بدانیم و اصالت فردی کامل بیندیشیم، جای توهم هیچ‌گونه جبر اجتماعی نیست، زیرا جز فرد و قدرت و نیروی فردی قدرت و نیروی دیگری به نام قدرت جمعی وجود ندارد که بر فرد حکم براند و توهم جبر اجتماعی پیش آید؛ اگر جبری وجود پیدا کند، جبر فرد وسیلهٔ فرد یا افراد است نه جبر فرد وسیلهٔ جامعه به مفهومی که طرفداران جبر اجتماعی قائل‌اند؛ همچنان که اگر نظریهٔ چهارم را بپذیریم و فرد را از نظر شخصیت انسانی به منزلهٔ مادهٔ خام و مانند یک ظرف خالی بدانیم و تمام شخصیت انسانی فرد (عقل فردی و ارادهٔ فردی) را که مبنای اختیار اوست پرتوی از تجلی عقل جمعی و ارادهٔ جمعی بدانیم و معتقد گردیم که روح جمعی است که برای راه یافتن به مقاصد جمعی خود به صورت یک فریب فردی در فرد ظهور کرده است، و بالاخره اگر اصالت جمعی محض بیندیشیم، جایی برای تصور آزادی و اختیار فرد در امور اجتماعی باقی نخواهد ماند.

امیل دورکهایم، جامعه‌شناس معروف فرانسوی که تا این حد اصالةالاجتماعی می‌اندیشد می‌گوید: امور اجتماعی (و در حقیقت امور انسانی، برخلاف اموری از قبیل خوردن و خوابیدن که به جنبهٔ حیوانی و زیست‌شناسی انسان مربوط است) محصول جامعه‌اند نه محصول فکر و ارادهٔ فرد، و دارای سه خصلت می‌باشند: بیرونی بودن، جبری بودن، عمومی بودن. از آن جهت بیرونی شمرده می‌شوند که از بیرون وجود فرد، یعنی از جامعه، بر فرد تحمیل می‌شوند و پیش از آنکه فرد وجود داشته باشد در جامعه وجود داشته و فرد تحت تأثیر جامعه آن را پذیرفته است. پذیرش فردْ آداب، رسوم اخلاقی و اجتماعی، مذهب و امثال اینها را از این قبیل است. و از آن جهت جبری هستند که خود را بر فرد تحمیل می‌کنند و وجدان و قضاوت و احساس و اندیشه و عاطفهٔ فرد را به شکل

و رنگ خود درمی‌آورند. و اجباری بودن، مستلزم عمومی بودن و همگانی بودن است.

ولی اگر نظریهٔ سوم را بپذیریم، هم فرد را اصیل بدانیم و هم جامعه را هرچند جامعه نیرویی دارد غالب بر نیروی افراد، مستلزم مجبور بودن افراد در مسائل انسانی و امور اجتماعی نیست. جبر دورکهایمی ناشی از آن است که از اصالت فطرت انسانی که ناشی از تکامل جوهری انسان در متن طبیعت است غفلت شده است. این فطرت به انسان، نوعی حریت و امکان و آزادی می‌دهد که او را بر عصیان در برابر تحمیلات اجتماع توانا می‌سازد. این است که در رابطهٔ فرد و جامعه، نوعی «امرٌ بینَ الامرَین» حکمفرماست.

قرآن کریم در عین اینکه برای جامعه، طبیعت و شخصیت و عینیت و نیرو و حیات و مرگ و اجل و وجدان و طاعت و عصیان قائل است، صریحاً فرد را از نظر امکان سرپیچی از فرمان جامعه توانا می‌داند. تکیهٔ قرآن بر آن چیزی است که آن را «فطرة الله» می‌نامد و می‌خواند. در سورهٔ نساء آیهٔ ۹۷ دربارهٔ گروهی که خود را «مستضعفین» و ناتوانان در جامعهٔ مکه می‌نامیدند و استضعاف خود را عذری برای ترک مسئولیتهای فطری خود می‌شمردند و در واقع خود را در برابر جامعهٔ خود مجبور قلمداد می‌کردند می‌فرماید به هیچ وجه عذر آنها پذیرفته نیست زیرا حداقل، امکان مهاجرت از آن جوّ اجتماعی و رساندن خود به جوّ اجتماعی دیگر بود.

و یا در جای دیگر می‌گوید:

یا اَیُّهَا الَّذینَ اٰمَنوا عَلَیْکُمْ اَنْفُسَکُمْ لایَضُرُّکُمْ مَنْ ضَلَّ اِذَا

اهْتَدَیْتُمْ[۱].

ای اهل ایمان! خود را باشید، خود را نگه دارید، هرگز گمراهی دیگران، (بالاجبار) سبب گمراهی شما نمی‌شود.

در آیهٔ معروف «ذر» که اشاره به فطرت انسانی است، پس از آنکه می‌فرماید خداوند پیمان توحید را در نهاد مردم قرار داده است می‌گوید: برای اینکه بعدها نگویید همانا پدران ما مشرک بوده‌اند و ما چاره‌ای نداشتیم و مجبور بودیم که بر سنت پدران خود باقی باشیم. با چنین فطرت خدادادی هیچ گونه اجباری در کار نیست.

تعلیمات قرآن یکسره بر اساس مسئولیت است، مسئولیت خود و مسئولیت جامعه. امر به معروف و نهی از منکر دستور طغیان فرد است علیه فساد و تبهکاری جامعه. قصص و حکایات قرآن غالباً متضمّن عنصر طغیان و عصیان فرد در برابر محیطها و جوّهای فساد اجتماعی است. داستان نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، رسول اکرم، اصحاب کهف، مؤمن آل‌فرعون و غیره همه متضمن این عنصر است.

ریشهٔ توهّم جبر افراد در برابر جامعه و محیط اجتماعی این است که تصور شده لازمهٔ ترکیب حقیقی، ادغام اجزاء در یکدیگر و حل شدن کثرت آنها در وحدت «کل» و به وجود آمدن حقیقتی تازه است: یا باید شخصیت و آزادی و استقلال افراد را پذیرفت و حقیقی بودن ترکیب و عینی بودن جامعه را نفی کرد آنچنان که در نظریهٔ اول و دوم دربارهٔ اصالت جامعه و یا فرد آمده است، و یا باید حقیقی بودن ترکیب و عینی بودن جامعه را پذیرفت و شخصیت و استقلال و آزادی فرد را نفی کرد آنچنان که نظریهٔ دورکهایمی ایجاب می‌کند. جمع میان ایندو ناممکن

۱. مائده / ۱۰۵.

است و چون همهٔ قرائن و دلائل جامعه‌شناسی عینیت جامعه را تأیید می‌کند پس نقطهٔ مقابل را باید منتفی شده دانست.

حقیقت این است که از نظر فلسفی، همهٔ ترکیبهای حقیقی را نمی‌توان یکسان شمرد. در مراتب پایین طبیعت، یعنی در جمادات و موجودات بیجان که به اصطلاح فلاسفه تنها یک قوهٔ بسیط محض در هر موجودی حاکم است و به تعبیر فلاسفه «عَلیٰ وَتیرَةٍ واحِدَةٍ» عمل می‌کنند، اجزاء و قوا در یکدیگر ادغام کلی می‌شوند و وجود آنها در وجود «کل» یکسره حل می‌گردد، آنچنان که مثلاً در ترکیب آب از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن می‌بینیم؛ اما هر اندازه که ترکیب در سطح بالاتر قرار می‌گیرد، اجزاء نسبت به «کل» استقلال نسبی بیشتری پیدا می‌کنند و نوعی کثرت در عین وحدت و وحدت در عین کثرت پدید می‌آید چنان که در انسان می‌بینیم که در عین وحدت، از کثرتی عجیب برخوردار است که نه تنها قوا و نیروهای تابعه کثرت خود را تا اندازه‌ای حفظ می‌کنند بلکه نوعی تضاد و کشمکش دائم میان قوای درونی او برقرار می‌گردد. جامعه، راقی‌ترین موجود طبیعت است و استقلال نسبی اجزاء ترکیب‌کننده‌اش بسی افزون‌تر است.

پس، از آن نظر که افراد انسان که اجزاء تشکیل دهندهٔ جامعه‌اند از عقل و اراده‌ای فطری در وجود فردی و طبیعی خود، مقدم بر وجود اجتماعی، برخوردارند و بعلاوه در ترکیب مراتب بالای طبیعتْ استقلال نسبی اجزاء محفوظ است، افراد انسان یعنی روح فردی در مقابل جامعه یعنی روح جمعی مجبور و مسلوب‌الاختیار نیست.

تقسیمات و قطب بندیهای اجتماعی

جامعه در عین اینکه از نوعی وحدت برخوردار است، در درون خود به گروهها و طبقات و اصناف مختلف و احیاناً متضاد منقسم می‌گردد و یا لااقل بعضی جامعه‌ها چنین‌اند، و ممکن است جامعه در عین وحدت، در درون خود به قطبهای متخالف و احیاناً متضاد منقسم گردد. پس جامعه وحدتی دارد در عین کثرت، و کثرتی دارد در عین وحدت. به اصطلاح حکمای اسلامی، بر جامعه‌ها نوعی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت حکمفرماست. در فصلهای پیش سخن از وحدت جامعه بود که چه نوع وحدتی است، اکنون سخن از کثرت جامعه است که چگونه کثرتی است.

در اینجا دو نظریهٔ معروف وجود دارد: یکی نظریهٔ مبتنی بر مادیت تاریخی و تضاد دیالکتیکی. بنا بر این نظریه ـ که بعدها درباره‌اش سخن خواهیم گفت ـ این جهت تابع اصل مالکیت است. در جامعه‌هایی که مالکیت خصوصی وجود ندارد مانند جامعهٔ اشتراکی اولیه و یا

جامعه‌های اشتراکی که در آیندهٔ تاریخ تحقق خواهد یافت، اساساً جامعه یک قطبی است، و اما در جامعه‌هایی که بر آنها مالکیت خصوصی حکمفرماست [جامعه] لزوماً دو قطبی است؛ پس جامعه یا یک قطبی است و یا دو قطبی، شقّ سوم ندارد. در جامعه‌های دو قطبی، انسانها تقسیم می‌شوند به انسانهای استثمارگر و انسانهای استثمارشده و جز دو اردو و دو گروه حاکم و محکوم گروهی وجود ندارد. سایر شئون جامعه از فلسفه و اخلاق و مذهب و هنر نیز همین رنگ را پیدا می‌کند؛ یعنی مثلاً دوگونه فلسفه و اخلاق و مذهب و غیره بر جامعه حاکم است که هرکدام رنگ طبقهٔ اقتصادی خاص را دارد و اگر فرضاً یک فلسفه و یا یک مذهب یا یک اخلاقْ حاکم باشد، باز هم رنگ یکی از دو طبقه را دارد که احیاناً بر طبقهٔ دیگر تحمیل شده است؛ اما فلسفه یا هنر یا مذهب یا اخلاقِ فوقِ طبقهٔ اقتصادی و بی‌رنگ امکان وجود ندارد.

نظریهٔ دیگر این است که تک‌قطبی یا چندقطبی بودن جامعه وابسته به اصل مالکیت نیست؛ علل و عوامل فرهنگی و اجتماعی و نژادی و ایدئولوژیک نیز می‌تواند منشأ چند قطبی شدن جامعه گردد. مخصوصاً علل فرهنگی و ایدئولوژیک می‌تواند نقش اساسی داشته باشد و جامعه را نه به دو قطب که به چند قطبِ احیاناً متضاد تجزیه نماید، همچنان که قادر است جامعه را به صورت تک‌قطبی در آورد بدون آنکه الزاماً اصل مالکیت ملغی شده باشد.

اکنون ببینیم برداشت قرآن دربارهٔ کثرت جامعه چه برداشتی است؟ آیا کثرت و اختلاف را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟ و اگر می‌پذیرد دیدگاه قرآن از قطبی شدن جامعه دیدگاه دو قطبی است آنهم بر اساس مالکیت و استثمار یا به گونه‌ای دیگر است؟ به نظر می‌رسد استخراج لغات اجتماعی قرآن و تعیین نقطه‌نظر قرآن در مفهوم این لغات بهترین راه و لااقل راه خوبی باشد برای به دست آوردن نظر قرآن.

لغات اجتماعی قرآن دوگونه است: بعضی از لغات اجتماعی مربوط است به یک پدیدهٔ اجتماعی، مثل: ملت، شریعت، شِرعة، منهاج، سنت و امثال اینها. این لغات از محل بحث ما خارج است. ولی یک عده لغات دیگر لغاتی است که عنوان اجتماعی برای همه یا گروههایی از انسانها به شمار می‌رود. این لغات است که وجههٔ نظر قرآن را می‌تواند مشخص کند، مانند: قوم، امت، ناس، شعوب، قبائل، رسول، نبی، امام، ولیّ، مؤمن، کافر، منافق، مشرک، مذبذب، مهاجر، مجاهد، صدّیق، شهید، متّقی، صالح، مصلح، مفسد، آمر به معروف، ناهی از منکر، عالم، ناصح، ظالم، خلیفه، ربّانی، رِبّی، کاهن، رهبان، احبار، جبّار، عالی، مستعلی، مستکبر، مستضعف، مسرف، مترف، طاغوت، ملأ، ملوک، غنی، فقیر، مملوک، مالک، حرّ، عبد، ربّ و...

البته لغاتی دیگر به ظاهر مشابه اینها هست مانند: مصلّی، مخلص، صادق، منفق، مستغفر، تائب، عابد، حامد و امثال اینها؛ اما این لغات صرفاً به عنوان بیان یک سلسله «افعال» ذکر شده نه به عنوان یک سلسله گروهها. از این رو در این لغات احتمال این‌که بیانگر گروهها و تقسیمات و قطبهای اجتماعی باشند نمی‌رود.

لازم است آیاتی که لغات دستهٔ اول را ذکر کرده‌اند، خصوصاً در آنچه مربوط به جهت‌گیریهای اجتماعی است، مورد بررسی و مطالعهٔ دقیق قرار گیرد تا روشن گردد که [آیا] همهٔ اینها را در دو گروه می‌توان جا داد و یا در گروههای متعدد باید جا داده شود، و اگر فرضاً همهٔ اینها در دو گروه جا داده می‌شود، مشخِّص اصلی آن دو گروه چیست؟ مثلاً آیا می‌شود همهٔ آنها را در دو گروه «مؤمن» و «کافر» که مشتمل بر جهت گیری اعتقادی است و یا در دو گروه «غنی» و «فقیر» که نمایانگر وضع اقتصادی است جا داد؟ و به عبارت دیگر، باید دید این تقسیمات در نهایت امر به یک تقسیم اصلی برمی‌گردد و سایر تقسیمات همه

فرعی و شاخه‌ای است یا نه؟ و اگر به یک تقسیم برمی‌گردد آن تقسیم اصلی چیست؟

برخی مدعی هستند که برداشت قرآن از جامعه برداشت دوقطبی است. از نظر قرآن جامعه در مرتبهٔ اول و درجهٔ اول، تقسیم می‌شود به قطب مسلط و حاکم و بهره‌کش، و قطب محکوم و بهره ده و به‌اسارت گرفته شده. قطب حاکم همان است که قرآن از آنها به «مستکبرین» تعبیر می‌کند و قطب محکوم آنان هستند که قرآن آنان را «مستضعفین» می‌خواند. سایر تقسیمات از قبیل تقسیم به مؤمن و کافر یا موحّد و مشرک یا صالح و فاسد جنبهٔ فرعی دارد؛ یعنی استکبار و بهره‌کشی است که به کفر، شرک، نفاق و امثال اینها منجر می‌شود و متقابلاً استضعاف‌شدگی است که در جهت ایمان، هجرت، جهاد، صلاح، اصلاح و امثال اینها می‌کشاند. به عبارت دیگر، ریشه و خاستگاه چیزهایی که قرآن آنها را انحراف اعتقادی یا اخلاقی یا عملی می‌خواند، وضع خاصی از روابط اقتصادی است یعنی استثمارگری، و ریشه و خاستگاه چیزهایی که قرآن آنها را از نظر اعتقادی یا اخلاقی یا عملی تأیید و تأکید می‌کند، استثمارشدگی است. وجدان انسان طبعاً و جبراً تابع وضع زندگی مادی اوست؛ بدون تغییر در وضع زندگی مادی امکان ندارد وضع روحی و نفسانی و اخلاقی مردمی تغییر کند؛ از این رو قرآن مبارزات اجتماعی را در شکل مبارزهٔ طبقاتی صحیح و بنیادی می‌شمارد، یعنی برای مبارزهٔ اجتماعی نسبت به مبارزهٔ اعتقادی یا اخلاقی اولویت و اصالت قائل است. از نظر قرآن کافران، منافقان، مشرکان، فاسدان، فاسقان، ظالمان از میان گروههایی برمی‌خیزند که قرآن آنان را «مترَف»، «مسرف»، «ملأ»، «ملوک»، «مستکبر» و امثال اینها می‌خواند. امکان ندارد این گروهها از طبقهٔ مقابل برخیزند، همچنان که پیامبران، رسولان، امامان، صدّیقان، شهیدان، مجاهدان، مهاجران، مؤمنان از طبقهٔ

مستضعف برمی‌خیزند و امکان نـدارد از طـبقهٔ مـقابل بـرخـیزند. پس استکبار و استضعاف است که وجدان اجتماعی مـی‌سازد، اسـتکبار و استضعاف است که جهت‌گیری می‌دهد؛ همهٔ شئون دیگـرْ «مـظاهر» و «تجلّیات» استضعافگری و استضعاف‌شدگی است.

قرآن نه تنها گروههای نامبرده را مظاهر و جلوه‌گاه‌های دو قـطب اصلی مستکبر و مستضعف می‌شمارد، به یک سلسله صفات و ملکات خوب از قبیل صـداقت، عـفاف، اخـلاص، عـبادت، بـصیرت، رأفت، رحمت، فتوّت، خشوع، انفاق، ایثار، خشیت، فروتنی و به یک سلسله صفات بد از قبیل کذب، خیانت، فـجور، ریـا، هـواپـرستی، کـوردلی، قساوت، بخل، تکبّر و غیره اشاره کرده است. دستهٔ اول را یکجا صفات استضعاف‌شدگان و دستهٔ دوم را صفات استضعافگران دانسته است. پس استضعافگری و استضعاف‌شدگی نه تنها خاستگاه گروههای مختلف و مـتضاد است، خـاستگاه صـفات و مـلکات اخـلاقی مـتضاد است. استضعافگری و استضعاف‌شدگی اسـاس و پـایهٔ هـمهٔ جـهت‌گیریها و گرایشها و انتخابها و حتی همهٔ آثار و تجلّیات فرهنگی و مـدنی است. اخلاق، فلسفه، هنر، ادبیات، مذهبِ بـرخـاسته از طـبقهٔ اسـتضعافگر، نمایشگر جهت‌گیری اجتماعی اوست، همه و همه در جهت توجیه وضع موجود و عامل توقف و رکود و انجماد است؛ برخلاف اخلاق یا فلسفه یا ادبیات یا هنر یا مذهبی کـه خـاستگاهش طـبقهٔ مسـتضعف است کـه آگـاهی‌بخش، حـرکت‌زا و انـقلابی است. قـطب مسـتکبر بـه حکـم استضعافگری و تصاحب امتیازات اجتماعی، تاریک‌اندیش، سنت‌گرا و عافیت‌طلب است؛ برخلاف قطب مستضعف که بصیر (آگاه)، سنت‌شکن، انقلابی، پیشتاز و پرجوشش و جنبش است.

خلاصه به عقیدهٔ این افراد، قرآن این نظریه را کـه آنـچه انسـان را می‌سازد و گروهش را مشخص می‌کند و به او جهت می‌دهد و پـایگاه

فکری و اخلاقی و مذهبی و ایدئولوژیک او را تعیین می‌کند وضع معاش است، تأیید می‌کند و مجموعاً از آیات قرآن برمی‌آید که تعلیمات خویش را بر این پایه نهاده است؛ از این رو وابسته بودن به یک قطب خاص، ملاک و معیار همه چیز است؛ با این معیار می‌توان ادعاها را بازشناسی کرد؛ ادعای مؤمن، مصلح، رهبر و حتی نبی یا امام بودن با این محک باید تأیید یا تکذیب شود.

این نظریه در حقیقت برداشتی مادی از انسان و جامعه است. بدون شک قرآن تکیهٔ خاصی روی پایگاه اجتماعی افراد دارد، ولی آیا این به این معنی است که قرآن همهٔ تقسیمها و قطب‌بندیها را با این ملاک توجیه می‌کند؟! از نظر ما این نوع برداشت از جامعه با برداشت اسلام از انسان و جهان و جامعه منطبق نیست و از یک مطالعهٔ سطحی در مسائل قرآنی ناشی شده است؛ و نظر به این که در همین فصل از کتاب، آنجا که دربارهٔ تاریخ بحث می‌کنیم تحت عنوان «آیا طبیعت تاریخ مادی است؟»، به بررسی کامل این مطلب خواهیم پرداخت، فعلاً از ادامهٔ بحث خودداری می‌کنیم.

یگانگی یا چندگانگی جامعه‌ها از نظر ماهیت

طرح این مسئله نیز ـ چنان‌که قبلاً اشاره شد ـ برای هر مکتب ضروری است، زیرا با طرح این مسئله است که روشن می‌گردد آیا همهٔ جامعه‌های انسانی می‌توانند تابع و پیرو یک ایدئولوژی باشند، یا به تعدّد و تنوّع جامعه‌ها باید ایدئولوژیها متنوع و متعدد باشد، هر قومی و هر ملتی و هر تمدن و فرهنگی باید ایدئولوژی خاص خود را داشته باشد، زیرا ایدئولوژی عبارت است از مجموع طرحها و راههایی که جامعه را به سوی کمال و سعادتش رهبری می‌کند، و از طرفی می‌دانیم که هر نوعی خواص و آثار و استعدادهای ویژه‌ای دارد و کمال و سعادتی خاص خود او در انتظار اوست. هرگز کمال و سعادت اسب عین کمال و سعادت گوسفند یا انسان نیست. پس اگر جامعه‌ها ـ که فرض بر اصالت و عینیت آنهاست ـ همه دارای یک ذات و یک طبیعت و یک ماهیت باشند، امکان این‌که ایدئولوژی واحد داشته باشند هست و اختلافاتشان در حدود

اختلافات فردی یک نوع است و هر ایدئولوژی زنده می‌تواند در حدود اختلافات فردی انعطاف و قابلیت انطباق داشته باشد؛ اما اگر جامعه‌ها دارای طبیعتها و ماهیتها و ذاتهای مختلفی باشند، طبعاً طرحها و برنامه‌ها و ایده‌ها و کمالها و سعادتهای متنوعی خواهند داشت و یک ایدئولوژی نمی‌تواند همه را دربر گیرد.

شبیه این مسئله عیناً در مورد تحولات و تطورات جامعه‌ها در توالی زمانی وجود دارد. آیا جامعه‌ها در مسیر تحولات و تطورات خود، نوعیت و ماهیت خود را تغییر می‌دهند و اصل تبدل انواع ـ اما در سطح جامعه‌ها ـ صورت می‌گیرد، یا تحولات و تطورات اجتماعی از قبیل تحولات و تطورات یک فرد از یک نوع است که نوعیتش و ماهیتش در خلال همهٔ تحولات و تطورات همچنان محفوظ است؟

مسئلهٔ اول به جامعه مربوط است و مسئلهٔ دوم به تاریخ. ما فعلاً مسئلهٔ اول را طرح می‌کنیم و طرح مسئلهٔ دوم را به بحث تاریخ موکول می‌نماییم.

مطالعات جامعه‌شناسی می‌تواند دربارهٔ این مسئله نظر بدهد که آیا میان جامعه‌ها یک سلسله خواص مشترک ذاتی وجود دارد یا ندارد؟ آیا اختلافات جامعه‌ها با یکدیگر در اموری است که سطحی تلقی می‌شود و معلول بیرون از ذات و طبیعت جامعه است و آنچه به ذات و طبیعت جامعه مربوط می‌شود همه یکسان است، یا اساساً جامعه‌ها در ذات و طبیعت خود مختلف‌اند، فرضاً از نظر شرایط خارجی هم یکسان باشند دوگونه عمل می‌کنند؟ این راه خود یک راهی است که فلسفه برای تشخیص وحدت و کثرت نوعی اشیاء که دچار ابهام می‌گردد پیشنهاد می‌کند.

در اینجا راه نزدیکتری هم هست و آن خود انسان است. یک امر مسلّم در مورد انسان این است که انسان نوع واحد است. از نظر

زیست‌شناسی، انسان از آغازی که پدید آمده هیچ تحول زیستی پیدا نکرده است. برخی از دانشمندان گفته‌اند طبیعت پس از آنکه سیر تکاملی جانداران را به مرحلهٔ انسان رساند، مسیر را عوض کرد؛ تکامل را از زیستی به اجتماعی منتقل کرد و سیر تکاملی از مسیر بدنی و جسمی به مسیر روحی و معنوی نقل مکان نمود.

قبلاً در بحث «اجتماعی بودن انسان» به این نتیجه رسیدیم که انسان ـ که نوع واحد است نه انواع ـ به حکم فطرت و طبیعت خود اجتماعی است؛ یعنی اجتماعی بودن انسان و به صورت جامعه درآمدن او و دارای روح جمعی شدنش از خاصیت ذاتی نوعی او سرچشمه می‌گیرد و یک خاصیت از خواص فطری نوع انسان است. نوع انسان برای این‌که به کمال لایق خود که استعداد رسیدن به آن را دارد برسد، گرایش اجتماعی دارد و زمینهٔ روح جمعی را فراهم می‌کند. روح جمعی خود به منزلهٔ وسیله‌ای است که نوع انسان را به کمال نهایی خود می‌رساند. علیهذا این نوعیت انسان است که مسیر روح جمعی را تعیین می‌کند، و به عبارت دیگر روح جمعی نیز به نوبهٔ خود در خدمت فطرت انسانی است. فطرت انسانی تا انسان باقی است به کار و فعالیت خود ادامه می‌دهد. پس تکیه‌گاه روح جمعی، روح فردی و به عبارت دیگر فطرت انسانی انسان است و چون انسان نوع واحد است، جامعه‌های انسانی نیز ذات و طبیعت و ماهیت یگانه دارند.

البته همان‌طور که یک فرد گاه از مسیر فطرت منحرف می‌شود و احیاناً مسخ می‌گردد، جامعه نیز همین‌طور است. تنوع جامعه‌ها از قبیل تنوع اخلاقی افراد است که به هرحال از کادر نوعیت انسان بیرون نیست. پس جامعه‌ها و تمدنها و فرهنگها و بالاخره روحهای جمعی حاکم بر جامعه‌ها با همهٔ اختلاف شکلها و رنگها بالاخره رنگ نوعیت انسانی دارند و ماهیتی غیرانسانی ندارند.

آری، اگر نظریهٔ چهارم را در ترکیب جامعه بپذیریم و افراد را جز ماده‌هایی پذیرا و ظرفهایی خالی و بی‌محتوا ندانیم و بالاخره منکر اصل فطرت بشویم، می‌توانیم فرضیهٔ اختلاف نوعی و ماهوی جامعه‌ها را طرح کنیم؛ ولی این نظریه به شکل دورکهایمی به هیچ وجه قابل قبول نیست، زیرا اولین پرسشی که بدون پاسخ می‌ماند این است که اگر مایه‌های اوّلی روح جمعی از فردیت و جنبهٔ طبیعی و زیستی انسانها سرچشمه نمی‌گیرد، پس از کجا پدید آمده است؟ آیا روح جمعی از عدم محض پدید آمده است؟ آیا این‌که بگوییم تا انسان بوده جامعه بوده است کافی است برای توجیه روح جمعی؟ بعلاوه خود دورکهایم معتقد است که امور اجتماعی ـ یعنی اموری که به جامعه تعلق دارد و روح جمعی آنها را آفریده است، از قبیل مذهب و اخلاق و هنر و غیره ـ در همهٔ جامعه‌ها بوده و هست و خواهد بود و به تعبیر خود او «دوام زمانی» و «انتشار مکانی» دارند و این خود دلیل است که دورکهایم نیز برای روح جمعی ماهیت واحد و نوع واحد قائل است.

تعلیمات اسلامی که برای دین مطلقاً نوعیت واحد قائل است و اختلاف شرایع را از نوع اختلافات فرعی می‌داند نه اختلافات ماهوی، و از طرف دیگر می‌دانیم که دین جز برنامهٔ تکاملی فردی و اجتماعی نیست، می‌رساند که اساس این تعلیمات بر وحدت نوعی جامعه‌هاست و اگر جامعه‌ها انواع متعدد بودند مقصد کمالی و راه وصول به آن مقصد، متعدد و متکثر بود و قهراً ماهیت ادیان مختلف و متعدد بود. قرآن کریم با اصرار و ابرام، این مطلب را تأکید می‌کند که دین در همهٔ منطقه‌ها و جامعه‌ها و در همهٔ دوره‌ها و زمانها یکی بیش نیست. از نظر قرآن ادیان (به صورت جمع) وجود نداشته، دین (به صورت مفرد) وجود داشته است. همهٔ پیامبران به یک دین و یک راه و یک مقصد اصلی دعوت می‌کرده‌اند:

شَرَعَ لَکُمْ مِنَ الدّینِ ما وَصّیٰ بِهِ نوحاً وَ الَّذی أوْحَیْنا اِلَیْکَ وَ ما وَصَّیْنا بِهِ اِبْراهیمَ وَ موسیٰ و عیسیٰ اَنْ اَقیمُوا الدّینَ وَ لاتَتَفَرَّقوا فیهِ...[۱]

برای شما از دین همان را تشریع کرد که قبلاً به نوح توصیه شده بود، بعلاوهٔ قسمتی که به تو ــ ای پیغمبر! ــ وحی کردیم و آنچه به ابراهیم و موسی و عیسی توصیه شد که دین را بپا دارید و در آن پراکنده نشوید...

آیاتی از قرآن که دلالت می‌کند دین در همهٔ زمانها و در همهٔ منطقه‌ها و در زبان همهٔ پیامبران راستین الهی یک چیز است و اختلاف شرایع از نوع تفاوت نقص و کمال است، فراوان است. این منطق که دین ماهیتاً یکی بیش نیست، بر اساس این جهان‌بینی از انسان و جامعهٔ انسان است که انسان نوع واحد است نه انواع، همچنان که جامعهٔ انسان از آن نظر که یک واقعیت عینی است نوع واحد است نه انواع.

آیندهٔ جامعه‌ها

جامعه‌ها و تمدنها و فرهنگهای امروزین را فرضاً مختلف‌النوع و مختلف‌الماهیة ندانیم، مختلف‌الکیفیة، مختلف الشکل و مختلف اللون بودن آنها را نمی‌توان انکار کرد. آیندهٔ جوامع بشری چگونه است؟ آیا این فرهنگها و تمدنها و این جامعه‌ها و ملیتها برای همیشه به وضع موجود ادامه می‌دهند، یا حرکت انسانیت به سوی تمدن و فرهنگ یگانه و جامعهٔ یگانه است و همهٔ اینها در آینده رنگ خاص خود را خواهند

---

۱. شوری / ۱۳.

باخت و به یک رنگ ـ که رنگ اصلی است و رنگ انسانیت است ـ درخواهند آمد؟

این مسئله نیز وابسته است به مسئلهٔ ماهیت جامعه و نوع وابستگی روح جمعی و روح فردی به یکدیگر. بدیهی است بنا بر نظریهٔ اصالت فطرت و این که وجود اجتماعی انسان و زندگی اجتماعی او و بالاخره روح جمعی جامعه وسیله‌ای است که فطرت نوعی انسان برای وصول به کمال نهایی خود انتخاب کرده است، باید گفت جامعه‌ها و تمدنها و فرهنگها به سوی یگانه شدن، متحدالشکل شدن و در نهایت امر در یکدیگر ادغام شدن سیر می‌کنند و آیندهٔ جوامع انسانی، جامعهٔ جهانی واحدِ تکامل‌یافته است که در آن همهٔ ارزشهای امکانی انسانیت به فعلیت می‌رسد و انسان به کمال حقیقی و سعادت واقعی خود و بالاخره به انسانیت اصیل خود خواهد رسید.

از نظر قرآن این مطلب مسلّم است که حکومت نهایی حکومت حق و نابود شدن یکسرهٔ باطل است و عاقبت از آن تقوا و متقیان است.

در تفسیر المیزان[1] می‌گوید:

> کاوش عمیق در احوال کائنات نشان می‌دهد که انسان نیز به عنوان جزئی از کائنات در آینده به غایت و کمال خود خواهد رسید. آنچه در قرآن آمده است که استقرار اسلام در جهان امری شدنی و «لابدّ منه» است، تعبیر دیگری است از این مطلب که انسان به کمال تامّ خود خواهد رسید. قرآن آنجا که می‌گوید: مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ

۱. ج ۴ / ص ۱۰۶.

يُحِبُّونَهُ[۱] (فرضاً شما از این دین برگردید، خدای متعال قوم دیگر را به‌جای شما برای ابلاغ این دین به بشریت و مستقر ساختن این دین خواهد آورد) در حقیقت می‌خواهد ضرورت خلقت و پایان کار انسان را بیان نماید، و همچنین آیهٔ کریمه که می‌فرماید: «وَعَدَ اللهُ الَّذینَ آمَنوا مِنْکُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِی الْاَرْضِ کَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذینَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَکِّنَنَّ لَهُمْ دینَهُمُ الَّذِی ارْتَضیٰ لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أمْناً يَعْبُدونَنی لایُشْرِکونَ بی شَيْئاً[۲]: خدا وعده داده است به آنان از شما که ایمان آورده و شایسته عمل کرده‌اند که البته آنان را خلیفه‌های زمین خواهد گردانید و تحقیقاً دینی را که برای آنها پسندیده است مستقر خواهد ساخت و مسلّماً به آنها پس از یک دوره بیم و ناامنی امنیت خواهد بخشید (دشمنان را نابود خواهد ساخت) که دیگر تنها مرا پرستش کنند و چیزی را شریک من (طاعت اجباری) قرار ندهند.»[۳] و همچنین آنجا که می‌فرماید: اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُها عِبادِیَ الصّالِحونَ[۴] همانا بندگان صالح و شایستهٔ من وارث زمین خواهند شد.

هم در آن کتاب تحت عنوان «مرز کشور اسلامی عقیده است نه حدود جغرافیایی یا قراردادی» می‌گوید:

---

۱. مائده / ۵۴.
۲. نور / ۵۵.
۳. در مباحث توحید دربارهٔ این آیه بحث شد.
۴. انبیاء / ۱۰۵.

اسلام اصل انشعابات قومی را از این که در تکوین «مجتمع» نقش مؤثر داشته باشد ملغی ساخت. عامل اصلی این انشعابات دو چیز است: یکی زندگی ابتدایی قبیله‌ای که بر اساس رابطهٔ نسلی است و دیگر اختلاف منطقهٔ جغرافیایی. اینها عاملهای اصلی انشعاب نوع انسانی به ملیتها و قبیله‌ها و منشأ اختلاف زبانها و رنگهاست. همین دو عامل در مرحلهٔ بعد سبب شده‌اند که هر قومی سرزمینی را به خود اختصاص دهند و نام میهن روی آن نهند و به دفاع از آن برخیزند.

این جهت اگرچه چیزی است که طبیعت، انسان را به سوی آن سوق داده است اما در آن، چیزی وجود دارد که بر ضد مقتضای فطرت انسانی است که ایجاب می‌کند نوع انسان به صورت یک «کل» و یک «واحد» زیست نماید. قانون طبیعت بر اساس گردآوری پراکنده‌ها و یگانه ساختن چندگانه‌هاست و به این وسیله طبیعت به غایات خود نائل می‌گردد، و این امری است مشهود از حال طبیعت که چگونه مادهٔ اصلی به صورت عناصر و سپس... و سپس به صورت گیاه و سپس حیوان و سپس انسان درمی‌آید. انشعابات میهنی و قبیله‌ای ضمن اینکه افراد یک میهن یا یک قبیله را در یک وحدت گرد می‌آورد و به آنها وحدت می‌بخشد، آنها را در برابر واحد دیگر قرار می‌دهد به طوری که افراد یک قوم یکدیگر را برادر و انسانهای دیگر را در برابر خود قرار می‌دهند و به آنها به آن دیده نگاه می‌کنند که به «اشیاء»، یعنی به چشم یک وسیله که فقط ارزش بهره‌کشی را دارد... و این است علت آنکه اسلام انشعابات قومی و قبیله‌ای را (که انسانیت را قطعه قطعه می‌کند) ملغی ساخته و مبنای اجتماع انسانی را بر عقیده (کشف حق که

برای همه یکسان است و گرایش به آن) قرار داده است نه بر نژاد یا ملیت یا میهن. حتی در رابطهٔ زوجیت و میراث نیز ملاک را شرکت در عقیده قرار داده است[1].

ایضاً تحت عنوان «دین حق در نهایت امر پیروز است» می‌گوید:

نوع انسان به حکم فطرتی که در او ودیعه نهاده شده است طالب کمال و سعادت حقیقی خود یعنی استیلا بر عالی‌ترین مراتب زندگی مادی و معنوی به صورت اجتماعی می‌باشد و روزی به آن خواهد رسید. اسلام که دین توحید است برنامهٔ چنین سعادتی است. انحرافاتی که در طیّ پیمودن این راه طولانی نصیب انسان می‌گردد نباید به حساب بطلان فطرت انسانی و مرگ آن گذاشته شود. همواره حاکم اصلی بر انسان همان حکم فطرت است و بس؛ انحرافات و اشتباهات از نوع خطای در تطبیق است. آن غایت و کمالی که انسان به حکم فطرت بی‌قرارِ کمالجوی خود آن را جستجو می‌کند، روزی ـ دیر یا زود ـ به آن خواهد رسید. آیات سورهٔ روم از آیهٔ ۳۰ که با جملهٔ: «فَاَقِمْ وَجْهَکَ لِلدّینِ حَنیفاً فِطْرَةَ اللهِ الَّتی فَطَرَ النّاسَ عَلَیْها» آغاز می‌شود و با جملهٔ «لَعَلَّهُمْ یَرْجِعونَ» پایان می‌یابد، همین معنی را می‌رساند که حکم فطرت در نهایت امر تخلف‌ناپذیر است و انسان پس از یک سلسله چپ و راست رفتن‌ها و تجربه‌ها راه خویش را می‌یابد و آن را رها نمی‌کند. به سخن آن عده نباید

۱. ج ۴ / ص ۱۳۲ و ۱۳۳.

> گوش فرا داد که اسلام را همانند یک مرحله از فرهنگ بشری که رسالت خود را انجام داده و به تاریخ تعلق دارد می‌نگرند. اسلام، به آن معنی که ما می‌شناسیم و بحث می‌کنیم، عبارت است از انسان در کمال نهایی خودش که به ضرورت ناموس خلقت روزی به آن خواهد رسید[1].

برخی برعکس، مدعی هستند که اسلام به هیچ‌وجه طرفدار یگانگی و یگانه شدن فرهنگ انسانی و جامعه‌های انسانی نیست، طرفدار تعدد و تنوع فرهنگها و جامعه‌هاست و آنها را در همان تنوع و تعددشان به رسمیت می‌شناسد و تثبیت می‌کند. می‌گویند: شخصیت و هویت و «خودِ» یک ملت عبارت است از فرهنگ آن ملت که روح جمعی آن ملت است و این روح جمعی را تاریخ خاص آن ملت که ویژهٔ خود اوست و ملتهای دیگر با او شرکت ندارند می‌سازد. طبیعت، نوعیت انسان را می‌سازد و تاریخ فرهنگ او را و در حقیقتْ شخصیت و منش و «خودِ» واقعی او را. هر ملتی فرهنگی خاص با ماهیتی خاص و رنگ و طعم و بو و خاصیتهای مخصوص به خود دارد که مقوّم شخصیت آن ملت است و دفاع از آن فرهنگ دفاع از هویت آن ملت است، و همان‌طور که هویت و شخصیت یک فرد به شخص خود او تعلق دارد و رها کردن آن و پذیرفتن هویت و شخصیت دیگری به معنی سلب خود از خود است و به معنی مسخ شدن و بیگانه شدن با خود است، هر فرهنگ دیگر جز فرهنگی که در طول تاریخ، این ملت با آن قوام یافته، برای این ملت یک امر بیگانه است. این که هر ملتی یک نوع احساس، بینش، ذوق، پسند،

---

۱. همان مأخذ، ص ۱۴.

ادبیات، موسیقی، حساسیت، آداب و رسوم دارد و یک نوع امور را می‌پسندد که قوم دیگر خلاف آن را می‌پسندد، از آن است که این ملت در طول تاریخ به علل مختلف از موفقیتها، ناکامیها، برخورداریها، محرومیتها، آب و هواها، مهاجرتها، ارتباطها، داشتن شخصیتها و نابغه‌ها دارای فرهنگی ویژه شده است و این فرهنگ ویژه روح ملی و جمعی او را به شکل خاص و با ابعاد خاص ساخته است. فلسفه، علم، ادبیات، هنر، مذهب، اخلاق، مجموعهٔ عناصری هستند که در توالی تاریخ مشترک یک گروه انسانی به گونه‌ای «شکل» می‌گیرند و «ترکیب» می‌یابند که ماهیت وجودی این گروه را در برابر گروههای دیگر انسانی تشخص می‌بخشند و از این ترکیب، «روحی» آفریده می‌شود که افراد یک جمع را به صورت اعضای «یک پیکر» ارتباط ارگانیک و حیاتی می‌دهد و همین «روح» است که به این پیکر نه تنها وجودی مستقل و مشخص بلکه نوعی «زندگی» می‌بخشد که در طول تاریخ و در قبال دیگر پیکرهای فرهنگی و معنوی بدان شناخته می‌شود؛ چه، این «روح» در رفتار جمعی، روال اندیشه، عادات جمعی، عکس‌العملها و تأثرات انسانی در برابر طبیعت و حیات و رویدادها، احساسات و تمایلات و آرمانها و عقاید و حتی در کلیهٔ آفرینشهای علمی و فنی و هنری وی و به طور کلی در تمام جلوه‌های مادی و روحی زندگی انسانی او محسوس و ممتاز است.

می‌گویند: مذهب نوعی ایدئولوژی است، عقیده است و عواطف و اعمال خاص که این عقیده ایجاب می‌کند؛ اما ملیت «شخصیت» است و خصائص ممتازی که روح مشترک افرادی از انسانهای هم‌سرنوشت را ایجاد می‌نماید؛ بنابراین رابطهٔ میان ملیت و مذهب رابطهٔ میان شخصیت و عقیده است.

می‌گویند: مخالفت اسلام را با تبعیضات نژادی و برتری‌جوییهای

قومی به معنی مخالفت اسلام با وجود ملیتهای گوناگون در جامعهٔ بشری نباید گرفت. اعلام اصل تسویه در اسلام به معنی نفی ملیتها نیست، برعکس، به این معنی است که اسلام به اصل وجود ملیتها به عنوان واقعیتهای مسلّم و انکارناپذیر طبیعی معترف است. آیهٔ «یا اَیُّهَا النّاسُ اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ وَ جَعَلْناکُمْ شُعوباً وَ قَبائِلَ لِتَعارَفوا اِنَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَاللهِ اَتْقیٰکُمْ»[1] که به آن بر انکار و نفی و الغاء ملیتها از نظر اسلام استدلال می‌شود، درست برعکس، اثبات‌کننده و تأییدکنندهٔ ملیتهاست؛ زیرا آیه، اول تقسیم‌بندی بشریت را از نظر جنسیت (ذکوریّت و انوثیّت) که یک تقسیم‌بندی طبیعی است طرح می‌کند و سپس بی‌درنگ گروه‌بندی بشری را از نظر شعوب و قبایل طرح می‌کند و این می‌رساند که گروه‌بندی مردم به شعوب و قبایل امری طبیعی و الهی است مانند تقسیم شدن آنها به مرد و زن. این جهت می‌رساند که اسلام همچنان که طرفدار رابطه‌ای ویژه میان زن و مرد است نه محو جنسیت و آثار آن، طرفدار رابطهٔ میان ملتها بر اساس تساوی آنهاست نه طرفدار محو ملیتها. این‌که قرآن وضع ملیتها را همچون خلق جنسیتها به خدا نسبت می‌دهد یعنی که وجود ملیتهای مشخص، یک واقعیت طبیعی در خلقت است. این که قرآن غایت و فلسفهٔ وجودی اختلاف ملیتها را «تعارف» (بازشناسی ملتها یکدیگر را) ذکر کرده است، اشاره به این است که یک ملت، تنها در برابر ملت دیگر به شناخت خود نائل می‌گردد و خود را کشف می‌نماید، ملیت در برابر ملیتهای دیگر شخصیت خود را متبلور می‌سازد و جان می‌گیرد. علیهذا برخلاف آنچه مشهور است، اسلام طرفدار ناسیونالیسم به مفهوم فرهنگی آن است نه مخالف آن. آنچه اسلام با آن مخالف است ناسیونالیسم به

---

۱. حجرات / ۱۳.

مفهوم نژادی یعنی راسیسم و نژادپرستی است.

این نظریه[۱] از چند جهت مخدوش است:

اولاً مبتنی است بر نوعی نظریه دربارهٔ انسان و نوعی نظریه دربارهٔ مواد و اصول فرهنگ انسان یعنی فلسفه، علم، هنر، اخلاق و غیره که هردو مخدوش است.

دربارهٔ انسان اینچنین فرض شده که در ذات خود از نظر فکری و اینکه جهان را چگونه ببیند و چگونه درک کند و از نظر عاطفی و پویندگی و این که چه بخواهد و چه مسیری را طی کند و به سوی چه مقصدی حرکت کند، از هر محتوا و شکلی ولو بالقوه خالی است؛ نسبتش به همهٔ اندیشه‌ها و عاطفه‌ها و راهها و مقصدها علی‌السویّه است؛ ظرفی است خالی، بی‌شکل، بی‌رنگ، در همه چیز تابع مظروف خود، «خودی» خود را و شخصیت خود را و راه و مقصد خود را از مظروف خود می‌گیرد؛ مظروف او هر شکل و هر شخصیت و هر راه و هر مقصدی به او بدهد، می‌گیرد؛ مظروف او ـ و در حقیقت اولین مظروف او ـ هر شکل و هر رنگ و هر کیفیت و هر راه و هر مقصد و هر شخصیت که به او بدهد، شکل واقعی و رنگ واقعی و شخصیت واقعی و راه و مقصد واقعی [او] همان است، زیرا «خود» او با این مظروف قوام یافته است و هرچه بعداً به او داده شود که بخواهد آن شخصیت و آن رنگ و شکل را از او بگیرد، عاریتی است و بیگانه با او، زیرا بر ضد اولین شخصیت ساخته‌شدهٔ او به دست تصادف تاریخ است. به عبارت دیگر، این نظریه ملهَم از نظریهٔ چهارم دربارهٔ اصالت فرد و جامعه، یعنی اصالةالاجتماعی محض است که قبلاً انتقاد کردیم.

دربارهٔ انسان ـ چه از نظر فلسفی و چه از نظر اسلامی ـ نمی‌توان

---

۱. [نظریهٔ دکتر شریعتی در کتاب انسان، اسلام، مارکسیسم]

اینچنین داوری نمود. انسان به حکم نوعیت خاص خود، ولو بالقوه، شخصیت معین و راه و مقصد معین دارد که قائم به فطرت خدایی اوست و «خود» واقعی او را آن فطرت تعیین می‌کند. مسخ شدن و نشدن انسان را با ملاکهای فطری و نوعی انسان می‌توان سنجید نه با ملاکهای تاریخی. هر تعلیم و هر فرهنگ که با فطرت انسانی انسان سازگار باشد و پرورش‌دهندهٔ آن باشد، آن فرهنگْ اصیل است هرچند اولین فرهنگی نباشد که شرایط تاریخ به او تحمیل کرده است، و هر فرهنگ که با فطرت انسانیِ انسان ناسازگار باشد، بیگانه با اوست و نوعی مسخ و تغییر هویت واقعی او و تبدیل «خود» به «ناخود» است هرچند زادهٔ تاریخ ملی او باشد. مثلاً اندیشهٔ ثنویت و تقدیس آتش، مسخ انسانیت ایرانی است هرچند زادهٔ تاریخ او شمرده شود، اما توحید و یگانه‌پرستی و طرد پرستش هرچه غیر خداست، بازگشت او به هویت واقعی انسانی اوست ولو زادهٔ مرز و بوم خود او نباشد.

دربارهٔ مواد فرهنگ انسانی نیز به غلط فرض شده که اینها مانند ماده‌های بی‌رنگ هستند که شکل و تعیّن خاص ندارند، شکل و کیفیت اینها را تاریخ می‌سازد؛ یعنی فلسفه به هر حال فلسفه است و علمْ علم است و مذهبْ مذهب است و اخلاقْ اخلاق است و هنرْ هنر، به هر شکل و به هر رنگ که باشند؛ اما این که چه رنگ و چه کیفیت و چه شکلی داشته باشند، امری نسبی و وابسته به تاریخ است و تاریخ و فرهنگ هر قومْ فلسفه‌ای، علمی، مذهبی، اخلاقی، هنری ایجاب می‌کند که مخصوص خود اوست؛ و به عبارت دیگر همچنان که انسان در ذات خود بی‌هویت و بی‌شکل است و فرهنگ او به او هویت و شکل می‌دهد، اصول و مواد اصلی فرهنگ انسانی نیز در ذات خود بی‌شکل و رنگ و بی‌چهره‌اند و تاریخ به آنها هویت و شکل و رنگ و چهره می‌دهد و نقش خاص خود را بر آنها می‌زند. برخی در این نظریه تا آنجا پیش رفته‌اند که

مدعی شده‌اند حتی «طرز تفکر ریاضی تحت تأثیر سبک خاص هر فرهنگ قرار دارد»[۱].

این نظریه همان نظریهٔ نسبی بودن فرهنگ انسانی است. ما در اصول فلسفه دربارهٔ اطلاق و نسبیت اصول اندیشه بحث کرده‌ایم و ثابت کرده‌ایم آنچه نسبی است علوم و ادراکات اعتباری و عملی است. این ادراکات است که در فرهنگهای مختلف برحسب شرایط مختلف زمانی و مکانی، مختلف است و این ادراکات است که واقعیتی ماورای خود که از آن حکایت کند و معیار حق و باطل و صحیح و غلط بودن آنها باشد، ندارند. اما علوم و ادراکات و اندیشه‌های نظری که فلسفه و علوم نظری انسان را می‌سازند، همچون اصول جهان‌بینی مذهب و اصول اولیهٔ اخلاق، اصولی ثابت و مطلق و غیرنسبی می‌باشند. در اینجا متأسفانه بیش از این نمی‌توانیم سخن را دنبال نماییم.

ثانیاً، این که گفته می‌شود مذهبْ عقیده است و ملیتْ شخصیت، و رابطهٔ ایندو رابطهٔ عقیده و شخصیت است و اسلام شخصیتهای ملی را همان گونه که هستند تثبیت می‌کند و به رسمیت می‌شناسد، به معنی نفی بزرگترین رسالت مذهب است. مذهب ـ آن هم مذهبی مانند اسلام ـ بزرگترین رسالتش دادن یک جهان‌بینی بر اساس شناخت صحیح از نظام کلی وجود بر محور توحید و ساختن شخصیت روحی و اخلاقی انسانها بر اساس همان جهان‌بینی و پرورش افراد و جامعه بر این اساس است که لازمه‌اش پایه‌گذاری فرهنگی نوین است که فرهنگ بشری است نه فرهنگ ملی. این که اسلام فرهنگی به جهان عرضه کرد که امروز به نام «فرهنگ اسلامی» شناخته می‌شود، نه از آن جهت بود که هر

---

۱. اشپنگلر، جامعه‌شناس و صاحب نظریهٔ معروف در فلسفهٔ تاریخ. به نقل ریمون آرون در **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، ص ۱۰۷.

مذهبی کم و بیش با فرهنگ موجود مردم خود درمی‌آمیزد، از آن متأثر می‌شود و بیش و کم آن را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، بلکه از آن جهت بود که فرهنگ‌سازی در متن رسالت این مذهب قرار گرفته است. رسالت اسلام بر تخلیهٔ انسانهاست از فرهنگهایی که دارند و نباید داشته باشند و تحلیهٔ آنها به آنچه ندارند و باید داشته باشند و تثبیت آنها در آنچه دارند و باید هم داشته باشند. مذهبی که کاری به فرهنگهای گوناگون ملتها نداشته باشد و با همهٔ فرهنگهای گوناگون سازگار باشد، مذهبی است که فقط به درد هفته‌ای یک نوبت در کلیسا می‌خورد و بس.

ثالثاً مفاد آیهٔ کریمه که می‌فرماید: «اِنّا خَلَقْناکُمْ مِنْ ذَکَرٍ وَ اُنْثیٰ» این نیست که «ما شما را دو جنس آفریدیم» تا گفته شود در این آیه اول تقسیم‌بندی بشری از نظر جنسیت مطرح شده و بی‌درنگ تقسیم‌بندی از نظر ملیت، و آنگاه نتیجه گرفته شود که آیه می‌خواهد بفهماند همان‌طور که اختلاف جنسیت امری طبیعی است و بر اساس آن باید ایدئولوژیها مطرح شود نه بر نفی آن، اختلاف در ملیت نیز چنین است! مفاد این آیه این است که «ما شما را از مردی و زنی آفریدیم» خواه مقصود این باشد که رابطهٔ نسلی همهٔ انسانها به یک مرد و یک زن منتهی می‌شود (آدم و حوّا) و خواه مقصود این باشد که همهٔ انسانها در این جهت علی‌السویّه‌اند که یک پدر دارند و یک مادر و از این جهت امتیازی در کار نیست.

رابعاً جملهٔ «لِتَعارَفوا» در آیهٔ کریمه که به عنوان غایت ذکر شده، نه به معنی این است که ملتها از آن جهت مختلف قرار داده شده‌اند که «یکدیگر را بازشناسند» تا نتیجه گرفته شود که لزوماً ملتها باید به صورت شخصیتهای مستقل باقی بمانند تا بتوانند به شناخت متقابل خود نائل گردند. اگر چنین می‌بود باید به جای «لِتَعارَفوا» (خود را بازشناسید) «لِیَتَعارَفوا» (خود را بازشناسند) گفته می‌شد، زیرا مخاطبْ افراد مردم‌اند و به افراد مردم می‌گوید انشعاباتی که از این جهت پیدا شده بر اساس

حکمتی در متن خلقت است و آن اینکه شما افرادِ یکدیگر را با انتساب به ملیتها و قبیله‌ها بازشناسی کنید؛ و می‌دانیم که این حکمت موقوف بر این نیست که لزوماً ملیتها و قومیتها به صورت شخصیتهای مستقل از یکدیگر باقی بمانند.

خامساً آنچه در گذشته پیرامون نظریهٔ اسلام دربارهٔ یگانگی و چندگانگی ماهیت جامعه‌ها و دربارهٔ این که سیر طبیعی و تکوینی جامعه‌ها به سوی جامعهٔ یگانه و فرهنگ یگانه است و برنامهٔ اساسی اسلام استقرار نهایی چنین فرهنگ و چنین جامعه‌ای است بیان کردیم، کافی است که نظریهٔ فوق را مردود سازد. فلسفهٔ «مهدویت» در اسلام براساس چنین دیدی دربارهٔ آیندهٔ اسلام و انسان و جهان است. بحث جامعه را به همین جا پایان می‌دهیم و به بحث تاریخ می‌پردازیم.

بخش دوم

تاریخ

تاریخ چیست؟

تاریخ را سه گونه می‌توان تعریف کرد. در حقیقت سه علم مربوط به تاریخ می‌توانیم داشته باشیم که با یکدیگر رابطهٔ نزدیک دارند:

۱. علم به وقایع و حوادث و اوضاع و احوال انسانها در گذشته، در مقابل اوضاع و احوالی که در زمان حال وجود دارد. هر وضع و حالتی و هر واقعه و حادثه‌ای تا به زمان حال یعنی زمانی که درباره‌اش قضاوت می‌شود تعلق دارد، «حادثهٔ روز» و «جریان روز» است و ثبت چنین وقایعی از قبیل «روزنامه» است؛ اما همین‌که زمانش منقضی شد و به گذشته تعلق یافت جزء تاریخ می‌گردد و به تاریخ تعلق دارد. پس علم تاریخ در این معنی، یعنی علم به وقایع و حوادث سپری شده و اوضاع و احوال گذشتگان. زندگینامه‌ها، فتحنامه‌ها، سیره‌ها که در میان همهٔ ملل تألیف شده و می‌شود از این مقوله است.

علم تاریخ در این معنی، اولاً جزئی یعنی علم به یک سلسله امور

شخصی و فردی است نه علم به کلیات و یک سلسله قواعد و ضوابط و روابط، ثانیاً یک علم «نقلی» است نه عقلی، ثالثاً علم به «بودن»ها است نه علم به «شدن»ها، رابعاً به گذشته تعلق دارد نه به حاضر. ما این نوع تاریخ را «تاریخ نقلی» اصطلاح می‌کنیم.

۲. علم به قواعد و سنن حاکم بر زندگیهای گذشته که از مطالعه و بررسی و تحلیل حوادث و وقایع گذشته به دست می‌آید. آنچه محتوا و مسائل تاریخ نقلی را تشکیل می‌دهد، یعنی حوادث و وقایع گذشته، به منزلهٔ «مبادی» و مقدمات این علم به شمار می‌روند و در حقیقت آن حوادث و وقایع برای تاریخ به معنی دوم در حکم موادی است که دانشمند علوم طبیعی در لابراتوار خود گرد می‌آورد و آنها را مورد تجزیه و ترکیب و بررسی قرار می‌دهد که خاصیت و طبیعت آنها را کشف نماید و به روابط علّی و معلولی آنها پی ببرد و قوانین کلی استنباط نماید. مورخ به معنی دوم، در پی کشف طبیعت حوادث تاریخی و روابط علّی و معلولی آنهاست تا به یک سلسله قواعد و ضوابط عمومی و قابل تعمیم به همهٔ موارد مشابه حال و گذشته دست یابد. ما تاریخ به این معنی را «تاریخ علمی» اصطلاح می‌کنیم.

هرچند موضوع و مورد بررسی تاریخ علمی، حوادث و وقایعی است که به گذشته تعلق دارد، اما مسائل و قواعدی که استنباط می‌کند اختصاص به گذشته ندارد، قابل تعمیم به حال و آینده است. این جهت، تاریخ را بسیار سودمند می‌گرداند و آن را به صورت یکی از منابع «معرفت» (شناخت) انسانی درمی‌آورد و او را بر آینده‌اش مسلط می‌نماید.

فرقی که میان کار محقق تاریخ علمی با کار عالم طبیعی هست این است که مواد بررسی عالم طبیعی، یک سلسله مواد موجود حاضر عینی است و قهراً بررسیها و تجزیه و تحلیلهایش همه عینی و تجربی است؛ اما

مواد مورد بررسی مورخ در گذشته وجود داشته و اکنون وجود ندارد، تنها اطلاعاتی از آنها و پرونده‌ای از آنها در اختیار مورخ است. مورخ در قضاوت خود مانند قاضی دادگستری است که بر اساس قرائن و شواهد موجود در پرونده قضاوت می‌کند نه بر اساس شهود عینی؛ از این رو تحلیل مورخ تحلیل منطقی و عقلانی و ذهنی است نه تحلیل خارجی و عینی. مورخ تحلیلهای خود را در لابراتوار عقل با ابزار استدلال و قیاس انجام می‌دهد نه در لابراتوار خارجی و با ابزاری از قبیل قرع و انبیق؛ لذا کار مورخ از این جهت به کار فیلسوف شبیه‌تر است تا کار عالم طبیعی.

تاریخ علمی مانند تاریخ نقلی به گذشته تعلق دارد نه به حال، و علم به «بودنها» است نه علم به «شدنها»؛ اما برخلاف تاریخ نقلی، کلی است نه جزئی، و عقلی است نه نقلی محض.

تاریخ علمی در حقیقت بخشی از جامعه‌شناسی است، یعنی جامعه‌شناسی جامعه‌های گذشته است. موضوع مطالعهٔ جامعه‌شناسی اعم است از جامعه‌های معاصر و جامعه‌های گذشته. اگر جامعه‌شناسی را اختصاص بدهیم به شناخت جامعه‌های معاصر، تاریخ علمی و جامعه‌شناسی دو علم خواهند بود، اما دو علم خویشاوند و نزدیک و نیازمند به یکدیگر.

۳. فلسفهٔ تاریخ؛ یعنی علم به تحولات و تطورات جامعه‌ها از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر و قوانین حاکم بر این تطورات و تحولات؛ به عبارت دیگر علم به «شدن» جامعه‌ها نه «بودن» آنها.

ممکن است برای ذهن خوانندهٔ محترم این پرسش پیش آید که آیا ممکن است جامعه‌ها، هم «بودن» داشته باشند و هم «شدن»، و «بودن» آنها موضوع یک علم باشد به نام تاریخ علمی و «شدن» آنها موضوع علمی دیگر باشد به نام فلسفهٔ تاریخ؟! در صورتی که جمع میان ایندو ناممکن است، زیرا «بودن» سکون است و «شدن» حرکت. از ایندو یکی

را باید انتخاب کرد. تصویر ما از جامعه‌های گذشته یا باید به صورت تصویری از بودنها باشد و یا به صورت تصویری از شدنها.

و ممکن است خوانندهٔ محترم اشکال را به صورت کلی‌تر و جامع‌تر طرح کند که: به طور کلی شناخت ما و تصویر ما از جهان ـ و از جامعه به عنوان جزئی از جهان ـ یا تصویری از اموری ایستا و ساکن است و یا تصویری از اموری پویا و متحرک. اگر جهان یا جامعه ایستا و ساکن است پس «بودن» دارد و «شدن» ندارد، و اگر پویا و متحرک است «شدن» دارد و «بودن» ندارد؛ از این رو می‌بینیم مهمترین تقسیمی که در زمینهٔ مکاتب فلسفی صورت می‌گیرد این است که می‌گویند سیستمهای فلسفی به دو گروه اصلی تقسیم می‌شوند: فلسفه‌های «بودن» و فلسفه‌های «شدن». فلسفه‌های «بودن» فلسفه‌هایی است که بودن و نبودن را غیرقابل جمع و تناقض را محال فرض می‌کرده‌اند. چنین فرض می‌کرده‌اند که اگر بودن هستْ نبودن نیست، و اگر نبودن هست بودن نیست. پس، از ایندو یکی را باید انتخاب کرد، و چون بالضروره بودن هست و جهان و جامعه هیچ اندر هیچ نیست، پس بر جهان «سکون» و ایستایی حاکم است. اما فلسفه‌های «شدن» فلسفه‌هایی است که بودن و نبودن را در آنِ واحد قابل جمع می‌دانسته‌اند که همان حرکت است. حرکت جز این نیست که یک چیزی باشد و در عین اینکه هست نباشد. پس فلسفهٔ «بودن» و فلسفهٔ «شدن» دو نوع نگرش کاملاً متخالف دربارهٔ هستی است و از این دو فلسفه یکی را باید انتخاب کرد. اگر ما به گروه اول ملحق گردیم باید فرض کنیم که جامعه‌ها «بودن» داشته‌اند و «شدن» نداشته‌اند، و برعکس اگر به گروه دوم ملحق گردیم باید فرض کنیم که جامعه‌ها «شدن» داشته‌اند و «بودن» نداشته‌اند. پس ما یا تاریخ علمی ـ به مفهومی که گذشت ـ داریم و فلسفهٔ تاریخ نداریم، و یا فلسفهٔ تاریخ داریم و تاریخ علمی نداریم.

پاسخ این است: این گونه تفکر دربارهٔ هستی و نیستی و دربارهٔ حرکت و سکون و دربارهٔ اصل امتناع تناقض، از مختصات تفکر غربی است و ناشی از ناآگاهی از مسائل فلسفی هستی (مسائل وجود) و بالاخص مسئلهٔ عمیق «اصالت وجود» و یک سلسله مسائل دیگر است.

اولاً این که «بودن» مساوی با سکون است و به عبارت دیگر این که سکون «بودن» است و حرکت جمع میان بودن و نبودن یعنی جمع میان دو نقیض است، از اشتباهات فاحشی است که دامنگیر برخی نحله‌های فلسفی غرب شده است.

ثانیاً آنچه در اینجا طرح شده ربطی به آن مسئلهٔ فلسفی ندارد. آنچه در اینجا طرح شده مبنی بر این است که جامعه مانند هر موجود زندهٔ دیگر دو نوع قوانین دارد: یک نوع قوانینی که در محدودهٔ نوعیت هر نوع بر آن حکمفرماست و یک نوع قوانینی که به تحول و تطور انواع و تبدلشان به یکدیگر مربوط می‌شود. ما نوع اول را قوانین «بودن» و نوع دوم را قوانین «شدن» اصطلاح می‌کنیم.

اتفاقاً بعضی جامعه‌شناسان، خوب به این نکته توجه کرده‌اند. اگوست کنت از آن افراد است. ریمون آرون می‌گوید:

> پویایی و ایستایی، دو مقولهٔ اصلی جامعه‌شناسی اگوست کنت است. ایستایی عبارت است از مطالعهٔ موضوعی که اگوست کنت آن را اجماع اجتماعی (توافق اجتماعی) می‌نامد. جامعه شبیه یک ارگانیسم زنده است. همچنان که بررسی کارکرد یک اندام بدون قرار دادن آن در کل زنده‌ای که خود جزء آن است امکان‌پذیر نیست، بررسی سیاست و دولت نیز بدون جایگزین کردن آنها در کل جامعه در لحظهٔ معینی از تاریخ امکان ندارد... پویایی در آغاز عبارت است از توصیف سادهٔ مراحل متوالی

که جوامع بشری طی کرده‌اند[۱].

هر نوع از انواع موجودات زنده را در نظر بگیریم ـ از پستانداران، خزندگان، پرندگان و غیره ـ یک سلسله قوانین خاص دارند که مربوط به نوعیت آنهاست؛ مادامی که در محدودهٔ آن نوع هستند آن قوانین بر آنها حکمفرماست؛ مثل قوانین مربوط به دورهٔ جنینی یک حیوان، یا سلامت و بیماری‌اش، یا نحوهٔ تغذیه‌اش، یا چگونگی تولید و پرورش بچه‌اش، یا غرائزش، یا مهاجرتش یا جفتگیریهایش.

ولی بنا بر نظریهٔ تبدل و تکامل انواع، علاوه بر قوانین ویژهٔ هر نوع در دایرهٔ نوعیتش، یک سلسله قوانین دیگر وجود دارد که به تبدل و تکامل انواع و انتقال نوع پست‌تر به نوع عالی‌تر مربوط می‌شود. این قوانین است که شکل فلسفی پیدا می‌کند و احیاناً فلسفهٔ تکامل نامیده می‌شود نه علم زیست‌شناسی.

جامعه نیز به حکم اینکه یک موجود زنده است، دو گونه قوانین دارد: قوانین زیستی و قوانین تکاملی. آنچه به علل پیدایش تمدنها و علل انحطاط آنها و شرایط حیات اجتماعی و قوانین کلی حاکم بر همهٔ جامعه‌ها و همهٔ اطوار و تحولات مربوط می‌شود ما آنها را قوانین «بودن» جامعه‌ها اصطلاح می‌کنیم، و آنچه به علل ارتقاء جامعه‌ها از دوره‌ای به دوره‌ای و از نظامی به نظامی مربوط می‌شود ما آنها را قوانین «شدن» جامعه‌ها اصطلاح می‌کنیم. بعداً که هر دو نوع مسائل را مطرح می‌کنیم تفاوت آنها بهتر روشن می‌گردد.

پس علم تاریخ در معنی سوم، علم تکامل جامعه‌هاست از

۱. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ص ۱۱۰.

مرحله‌ای، به مرحله‌ای نه علم زیست آنها در یک مرحلهٔ خاص و یا در همهٔ مراحل. ما برای اینکه این مسائل با مسائلی که آنها را «تاریخ علمی» نامیدیم اشتباه نشود، اینها را «فلسفهٔ تاریخ» اصطلاح می‌کنیم. غالباً میان مسائل مربوط به تاریخ علمی که به حرکات غیرتکاملی جامعه مربوط می‌شود با مسائل مربوط به فلسفهٔ تاریخ که به حرکات تکاملی جامعه مربوط می‌شود تفکیک نمی‌شود و همین جهت اشتباهاتی تولید می‌کند.

فلسفهٔ تاریخ، مانند تاریخ علمی، کلی است نه جزئی، عقلی است نه نقلی؛ اما برخلاف تاریخ علمی، علم به «شدن» جامعه‌هاست نه علم به «بودن» آنها. و نیز برخلاف تاریخ علمی، مقوّم تاریخی بودن مسائل فلسفهٔ تاریخ این نیست که به زمان گذشته تعلق دارند، بلکه این است که علم به یک جریان است که از گذشته آغاز شده و ادامه دارد و تا آینده کشیده می‌شود. زمان برای این‌گونه مسائل صرفاً «ظرف» نیست، بلکه یک بُعد از ابعاد این مسائل را تشکیل می‌دهد.

علم تاریخ در هر سه معنی و مفهوم خود سودمند است. حتی تاریخ نقلی، یعنی علم به احوال و سیرهٔ زندگی اشخاص، می‌تواند سودمند و حرکت‌آفرین و جهت‌بخش و مربی و سازنده باشد؛ و البته بستگی دارد که تاریخ زندگی چه اشخاصی باشد و چه نکاتی از زندگی آنها استخراج گردد. انسان همان‌طور که به حکم قانون «محاکاة» تحت تأثیر رفتار و تصمیمات و خلق و خوی و همنشینی مردم همزمان خود واقع می‌گردد، و همان‌طور که زندگی عینی مردم همزمانش برای وی درس‌آموز و عبرت‌آمیز می‌گردد، و بالاخره همان‌طور که از مردم همزمان خود ادب و راه و رسم زندگی می‌آموزد و احیاناً لقمان‌وار از بی‌ادبان ادب می‌آموزد که مانند آنها نباشد، به حکم همین قانون از سرگذشت مردم گذشته نیز بهره می‌گیرد. تاریخ مانند فیلم زنده‌ای است که گذشته را تبدیل به حال

می‌نماید؛ از این رو قرآن کریم نکات سودمندی از زندگی افرادی که صلاحیت دارند «الگو» و «اسوه» باشند مطرح می‌کند و احیاناً تصریح می‌کند که آنها را «اسوه» قرار دهید. دربارهٔ رسول اکرم می‌فرماید:

لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسولِ اللهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ[1].

در شخصیت رسول خدا الگوی عالی برای شما وجود دارد.

و دربارهٔ ابراهیم می‌فرماید:

قَدْ کانَتْ لَکُمْ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فی اِبْراهیمَ وَ الَّذینَ مَعَهُ[2].

در ابراهیم و آنان که با او بودند برای شما الگوی عالی وجود دارد.

قرآن آنجا که افرادی را به عنوان «اسوه» ذکر می‌کند، توجهی به شخصیت دنیایی آنها ندارد، شخصیت اخلاقی و انسانی را در نظر می‌گیرد؛ آنچنان که از غلام سیاهی به نام لقمان که نه در شمار پادشاهان است و نه در شمار فیلسوفان معمولی شهره به فیلسوفی و نه در شمار ثروتمندان بلکه برده‌ای است روشن‌بین، به نام «حکیم» یاد می‌نماید و او را به «حکمت» در جهان عَلَم می‌کند. از این قبیل است «مؤمن» آل فرعون و «مؤمن» آل یاسین.

ما در این کتاب که بحث جامعه و تاریخ را از نظر جهان‌بینی اسلامی طرح کرده‌ایم، نظرمان تنها به «تاریخ علمی» و به «فلسفهٔ تاریخ» است،

---

۱. احزاب / ۲۱.

۲. ممتحنه / ۴.

زیرا اینها هستند که در حوزهٔ کلی جهان‌بینی قرار می‌گیرند؛ از ایـن رو سخن خود را دربارهٔ ایندو اندکی گسترش می‌دهیم و از تـاریخ عـلمی آغاز می‌کنیم.

تاریخ علمی

مقدمتاً باید یادآوری کنیم که تاریخ علمی مبتنی بر مطلبی است که در گذشته بیان کرده‌ایم و آن اینکه جامعه، مستقل از افراد اصالت و شخصیت دارد. اگر جامعه، مستقل از افراد اصالت نداشته باشد جز افراد و قوانین حاکم بر آنها چیزی وجود نخواهد داشت و در نتیجه تاریخ علمی که علم به قواعد و سنن حاکم بر جامعه‌هاست بلاموضوع است. قانون داشتن تاریخ فرع بر طبیعت داشتن تاریخ است و طبیعت داشتن تاریخ فرع بر طبیعت داشتن جامعه است. در مورد تاریخ علمی مسائل ذیل باید بررسی شود:

۱. تاریخ علمی ـ چنان که قبلاً اشاره شد ـ متکی به تاریخ نقلی است. تاریخ نقلی به منزلهٔ مواد است برای لابراتوار تاریخ علمی. پس اول باید تحقیق شود که آیا تاریخ نقلی، معتبر و قابل اعتماد است یا نه؟ اگر قابل اعتماد نباشد هرگونه تحقیق علمی دربارهٔ قوانین حاکم بر

جامعه‌ها در گذشته، پوچ و بی‌مورد است.

۲. فرضاً تاریخ نقلی قابل اعتماد باشد و فرضاً برای جامعه طبیعت و شخصیت مستقل از افراد قائل بشویم، استنباط قوانین و قواعد کلی از وقایع و حوادث تاریخی موقوف به این است که قانون «علّیت» و «جبر علّی و معلولی» در حوزهٔ مسائل انسانی یعنی مسائل وابسته به اراده و اختیار انسان و از آن جمله حوادث تاریخی حکمفرما باشد و الّا قابل تعمیم و کلّیت نیست و تحت قاعده و ضابطه در نمی‌آید. آیا قانون علّیت بر تاریخ حکمفرماست، و اگر حکمفرماست تکلیف آزادی و اختیار انسان چه می‌شود؟

۳. آیا تاریخ، طبیعت مادی دارد و ماتریالیست است؟ آیا نیروی اصلی حاکم بر تاریخ نیروی مادی است و نیروهای معنوی همه فرع و تابع و طفیلی نیروی مادی تاریخ است، یا برعکسْ طبیعت تاریخ یک طبیعت معنوی است و نیروی حاکم بر تاریخ نیروی معنوی است و نیروهای مادی فرع و تابع و طفیلی است یعنی تاریخ در ذات خود «ایده‌آلیست» است، و یا شقّ سومی در کار است و آن اینکه طبیعت تاریخ یک طبیعت مزدوج است و تاریخْ دو نیرویی و چند نیرویی است، نیروهای متعدد مادی و معنوی در نظامی کم و بیش هماهنگ و احیاناً متضاد حاکم بر تاریخ است؟

۱. اعتبار و بی‌اعتباری تاریخ نقلی

گروهی به تاریخ نقلی به شدت بدبین‌اند؛ تمام [آن] را مجعولات ناقلان می‌دانند که بر اساس اغراض و اهداف شخصی یا تعصبات ملی و مذهبی و قومی و یا وابستگیهای اجتماعی، در نقل حوادث کم و زیاد و جعل و قلب و تحریف کرده‌اند و تاریخ را آنچنان که خود خواسته‌اند شکل داده‌اند. حتی افرادی که اخلاقاً از جعل و قلب عمدی امتناع داشته‌اند، در

نقل حوادث «انتخاب» به عمل آورده‌اند؛ یعنی همواره چیزهایی را نقل کرده‌اند که با اهداف و عقاید خودشان ناسازگار نبوده است و از نقل حوادثی که برخلاف عقاید و احساساتشان بوده خودداری نموده‌اند. اینها هرچند در نقل حوادث تاریخی چیزی از خود نیفزوده‌اند و مادهٔ جعلی اضافه نکرده‌اند اما با انتخابهای دلخواهانهٔ خود تاریخ را آنچنان که خود خواسته‌اند «صورت» بخشیده‌اند. یک حادثه یا یک شخصیت آنگاه دقیقاً قابل بررسی و تحلیل است که تمام آنچه مربوط به اوست در اختیار محقق قرار گیرد و اگر بعضی به او ارائه شود و بعضی کتمان گردد، چهرهٔ واقعی پنهان می‌ماند و چهره‌ای دیگر نمایان می‌گردد.

این بدبینان، در مورد تاریخ نقلی همان نظر را دارند که برخی بدبینان فقها و مجتهدین به نقل احادیث و روایات دارند که از آن به «انسداد باب علم» تعبیر می‌شود. اینان نیز در تاریخ «انسدادی» می‌باشند. برخی به طنز دربارهٔ تاریخ گفته‌اند: «تاریخ عبارت است از یک سلسله حوادث واقع نشده به قلم کسی که حاضر نبوده.» از یک روزنامه‌نگار این طنز نقل شده که «واقعیات مقدس‌اند اما عقیده آزاد است.» برخی دیگر در این حد بدبین نیستند اما ترجیح داده‌اند که در تاریخ، فلسفهٔ شک را بپذیرند.

کتاب تاریخ چیست؟[۱] از پروفسور سر جرج کلارک نقل می‌کند که:

> ... معرفت گذشته پس از آنکه توسط یک یا چند مغز بشری تصفیه شده به ما رسیده است، بنابراین حاوی ذرات بسیط و جامد تغییرناپذیر نیست... پژوهش در این رشته بی‌پایان می‌نماید و به همین جهت پاره‌ای محققان ناشکیبا به فلسفهٔ

۱. تألیف ای. اچ. کار، ترجمهٔ حسن کامشاد، ص ۸.

شک پناه برده‌اند یا دست کم به این عقیده توسل جسته‌اند که چون در تمام قضاوتهای تاریخی پای افراد و عقاید شخصی در میان است، اعتبار یکی به اندازهٔ دیگری است و حقیقت تاریخی عینی وجود ندارد.

حقیقت این است که هرچند نمی‌توان به طور دربست حتی به نقلهای راویان موثق اعتماد کرد، اما اولاً تاریخ یک سلسله مسلّمیات دارد که از نوع بدیهیات در علوم دیگر به شمار می‌رود و همان مسلّمیات خود می‌تواند مورد تجزیه و تحلیل محقق قرار گیرد. ثانیاً محقق با نوعی اجتهاد می‌تواند صحت و عدم صحت برخی نقلها را در محک نقد قرار دهد و نتیجه‌گیری کند. امروز می‌بینیم که بسیاری از مسائل که در دوره‌هایی شهرت زائدالوصفی پیدا کرده‌اند، پس از گذشت چند قرن محققانْ بی‌اعتباری آنها را مانند آفتاب روشن می‌سازند (داستان کتابسوزی اسکندریه که از قرن هفتم ـ آری، فقط از قرن هفتم هجری ـ بر سر زبانها افتاد آنچنان شایع شد که تدریجاً در اکثر کتابهای تاریخی راه یافت، اما تحقیق محققان قرن اخیر ثابت کرد که بی‌اساس محض است و ساختهٔ مسیحیان مغرض بوده است) همچنان که گاهی حقیقتی کتمان می‌شود اما پس از مدتی آشکار می‌شود. بنابراین به نقلهای تاریخی نمی‌توان به طور کلی بدبین بود.

۲. علّیت در تاریخ

آیا اصل علّیت بر تاریخ حکمفرماست؟ اگر اصل علّیت حکمفرماست، لازمه‌اش این است که وقوع هر حادثه‌ای در ظرف خودش حتمی و اجتناب‌ناپذیر بوده است و یک نوع «جبر» بر تاریخ حکمفرماست. اگر جبر بر تاریخ حکمفرماست پس تکلیف آزادی و اختیار انسانها چه

می‌شود؟ اگر واقعاً وقوع حوادث تاریخی جبری است پس هیچ فردی مسئولیت ندارد و هیچ فردی استحقاق تمجید و ستایش و یا استحقاق ملامت و نکوهش ندارد. و اگر اصل علّیت حکمفرما نیست پس کلّیت وجود ندارد، و اگر کلّیت وجود ندارد پس تاریخ قانون و سنت ندارد، زیرا قانون فرع بر کلّیت است و کلّیت فرع بر اصل علّیت.

این است مشکلی که در مورد تاریخ علمی و فلسفهٔ تاریخ وجود دارد. برخی به اصل علّیت و به اصل کلّیت گراییده، آزادی و اختیار را انکار کرده‌اند و آنچه به نام آزادی پذیرفته‌اند در حقیقت آزادی نیست؛ و برخی دیگر برعکس، اصل آزادی را پذیرفته و قانونمندی تاریخ را نفی نموده‌اند. اکثر جامعه‌شناسان اصل علّیت و آزادی را غیرقابل جمع دانسته و به علّیت گراییده و آزادی را نفی کرده‌اند.

هگل، و به پیروی او مارکس، طرفدار جبر تاریخ است. از نظر هگل و مارکس آزادی جز آگاهی به ضرورت تاریخی نیست. در کتاب مارکس و مارکسیسم از کتاب آنتی دورینگ، تألیف انگلس، نقل می‌کند که:

> هگل نخستین کسی بود که رابطهٔ آزادی و ضرورت را دقیقاً نشان داد. از نظر او آزادی همانا درک ضرورت است. ضرورت به همان اندازه نابیناست که درک نشود. آزادی در استقلال رؤیایی نسبت به قوانین طبیعت نیست، بلکه در شناخت این قوانین و در امکان به کار انداختن اصولی آنها در جهت مقاصد معینی است. این مطلب چه در مورد قوانین طبیعت خارجی و چه در مورد قوانین حاکم بر وجود جسمی و روحی خود انسان صادق است[۱].

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۲۴۹ (ضمیمهٔ پنجم).

و نیز در آن کتاب پس از بحثی مختصر دربارهٔ این‌که انسان تحت شرایط خاص تاریخی و در جهتی که آن شرایط تعیین کرده‌اند می‌تواند و می‌باید اقدام کند، می‌گوید:

> در واقع شناخت این داده‌ها عمل انسان را مؤثرتر خواهد ساخت. هر اقدام در جهت مخالف این داده‌ها به منزلهٔ واکنش و مقابله با مسیر تاریخ خواهد بود... اقدام کردن در جهت سازگار با این داده‌ها به معنای حرکت در جهت تاریخ و قرار گرفتن در مسیر تاریخ است، اما این سؤال مطرح خواهد شد که آزادی چه می‌شود؟ مکتب مارکس پاسخ می‌دهد که آزادی عبارت خواهد بود از آگاهی یافتن فرد به ضرورت تاریخی و به مسیر جمعی که وی به سوی آن کشانیده می‌شود[1].

بدیهی است که این گفته‌ها مشکلی را حل نمی‌کند. سخن در رابطهٔ انسان با شرایط تاریخی است که آیا انسان حاکم بر شرایط تاریخی است و می‌تواند به آنها جهت بدهد و یا جهت آنها را تغییر دهد یا نه؟

اگر انسان قادر نیست که به تاریخ جهت بدهد و یا جهت تاریخ را تغییر دهد، پس قهراً اگر خودش در جهت تاریخ قرار گیرد می‌تواند به بقای خود ادامه دهد و بلکه تکامل یابد، و اگر در خلاف جهت تاریخ قرار گیرد قهراً نابود می‌شود. اکنون این پرسش مطرح است که آیا انسان در قرار گرفتن و قرار نگرفتن در جهت تاریخ آزاد است یا مجبور؟ و آیا بنا بر اصل تقدّم جامعه بر فرد و این که وجدان و شعور و احساس فرد یکسره ساختهٔ شرایط اجتماعی و تاریخی ـ مخصوصاً شرایط

۱. همان مأخذ، ص ۳۷ و ۳۸.

اقتصادی ـ است، جایی برای آزادی باقی می‌ماند؟

وانگهی «آزادی همان آگاهی به ضرورت است» یعنی چه؟ آیا فردی که در یک سیل بنیان‌کن قرار گرفته و آگاهی کامل دارد که ساعتی بعد سیل او را تا اعماق دریا فرو خواهد برد و یا فردی که از قله‌ای بلند پرت شده و آگاهی دارد که به حکم ضرورتِ قانون ثقل لحظاتی بعد قطعه قطعه خواهد شد، در فرو رفتن به دریا و یا سقوط به درّه آزاد است؟ بنا بر نظریهٔ مادیت جبری تاریخی، شرایط اجتماعی مادی، محدودکنندهٔ انسان و جهت‌دهنده به او و سازندهٔ وجدان و شخصیت و اراده و انتخاب اوست و او در مقابل شرایط اجتماعی جز یک ظرف خالی و یک مادهٔ خام محض نیست؛ انسان ساختهٔ شرایط است نه شرایط ساختهٔ انسان؛ شرایط پیشین، مسیر بعدی انسان را تعیین می‌کند نه انسان مسیر آیندهٔ شرایط را. بنابراین آزادی به هیچ وجه معنی و مفهوم پیدا نمی‌کند.

حقیقت این است که آزادی انسانی جز با نظریهٔ «فطرت» یعنی این‌که انسان در مسیر حرکت جوهری عمومی جهان با بُعدی علاوه به جهان می‌آید و پایهٔ اوّلی شخصیت او را همان بعد می‌سازد و سپس تحت تأثیر عوامل محیط تکمیل می‌شود و پرورش می‌یابد، قابل تصور نیست. این بعد وجودی است که به انسان شخصیت انسانی می‌دهد تا آنجا که سوار و حاکم بر تاریخ می‌شود و مسیر تاریخ را تعیین می‌کند. ما قبلاً در بحث جامعه تحت عنوان «جبر یا اختیار» دربارهٔ این مطلب بحث کرده‌ایم و در آینده تحت عنوان «ابعاد تاریخ»، آنجا که دربارهٔ نقش قهرمانان سخن می‌گوییم، به توضیح بیشتر خواهیم پرداخت.

آزادی انسان به مفهومی که اشاره کردیم نه با قانون علّیت منافات دارد و نه با کلّیت مسائل تاریخی و قانونمندی تاریخ. این‌که انسان در عین اختیار و آزادی و به موجب اندیشمندی و اراده، مسیری معین و مشخص و غیرقابل تخلّف در زندگی اجتماعی داشته باشد، یعنی

ضرورت بالاختیار، جز این است که ضرورتی کور و حاکم بر انسان و ارادهٔ انسان حکمفرما باشد.

در مسائل قانونمندی و کلّیت داشتن مسائل تاریخی اشکال دیگری هست و آن اینکه از مطالعهٔ حوادث و وقایع تاریخی روشن می‌شود که مسیر تاریخ را احیاناً یک سلسله حوادث جزئیِ تصادفی تغییر داده است. البته مقصود از حوادث تصادفی ـ برخلاف تصور بعضی از افراد ناوارد ـ حوادث بدون علت نیست، بلکه مقصود حوادثی است که از یک علت عام و کلی ناشی نشده است و از این رو ضابطهٔ کلی ندارد. اگر حوادثی که ضابطهٔ کلی ندارند نقش مؤثر در حرکتهای تاریخی داشته باشند، تاریخْ خالی از هر نوع قاعده و قانون و سنت و جریان مشخص خواهد بود. ضرب‌المثل حوادث تاریخی تصادفی که در مسیر تاریخ مؤثر بوده «بینی کلئوپاترا» ملکهٔ معروف مصر است. در جهان حوادث جزئی و اتفاقی که مسیر جریانهای تاریخ را عوض کرده و به قول معروف «از نسیمی دفتر ایام برهم خورده است» فراوان است.

ادوارد هالت کار در کتاب تاریخ چیست؟ می‌گوید:

منشأ دیگر حمله (به جبر تاریخ) معمای مشهور «بینی کلئوپاترا» است. این همان نظریه‌ای است که تاریخ را با بیش و کم، فصلی از اعراض، یک سلسله حوادث ناشی از رویدادهای اتفاقی و منتسب به تصادفی‌ترین علل می‌داند: نتیجهٔ جنگ اکتیوم مربوط به عللی که مورخان عموماً مسلّم می‌پندارند نبوده بلکه ناشی از شیفتگی آنتونی نسبت به کلئوپاترا بود. زمانی که بایزید در اثر بیماری نقرس از پیشروی در اروپای مرکزی باز ایستاد، گیبون نوشت که «غلبهٔ خلطی قلیل بر مزاج فردی از افراد بشر ممکن است بدبختی ملتهایی را مانع شود یا

معلّق کند.» هنگامی که الکساندر پادشاه یونان را در پاییز ۱۹۲۰ میمون دست‌آموزی گاز گرفت و درگذشت، این تصادف سلسله حوادثی به بار آورد که سِر وینستون چرچیل را بر آن داشت تا اظهار دارد که «دویست و پنجاه هزار تن از گزش میمون مردند.» یا تروتسکی در حین شکار اردک مبتلا به تب می‌شود و در لحظهٔ مبارزه‌اش با زینویف، کامنف و استالین در پاییز ۱۹۲۳ بستری می‌گردد و می‌نویسد: شخص می‌تواند انقلاب یا جنگی را پیش‌بینی کند، اما پیش‌بینی عواقب شکار پاییزی اردکهای وحشی ناممکن است[1].

در جهان اسلام داستان شکست مروان بن محمد آخرین خلیفهٔ اموی شاهد خوبی است برای دخالت تصادف در سرنوشت تاریخ. مروان در آخرین جنگ با عباسیها در میدان نبرد دچار فشار ادرار شد و به کناری رفت. تصادفاً یکی از افراد دشمن که از آنجا می‌گذشت او را دید و کشت. شهرت کشته شدنش به میان سپاهیانش پیچید. چون قبلاً چنین حادثه‌ای پیش‌بینی نشده بود ولوله در میان سپاهیان افتاد و فرار کردند و دولت بنی‌امیه منقرض شد. آنجا بود که گفته شد: ذَهَبَتِ الدَّوْلَةُ بِبَوْلَةٍ.

ادوارد هالت کار پس از توضیحی دربارهٔ این که هر تصادف نتیجهٔ یک رشتهٔ علّی و معلولی است که یک رشتهٔ علّی و معلولی دیگر را قطع می‌کند نه آنکه حادثه‌ای بدون علت رخ دهد، می‌گوید:

چگونه می‌توان توالی منطقی علت و معلول را در تاریخ کشف

۱. تاریخ چیست؟ ترجمهٔ حسن کامشاد، ص ۱۴۴ و ۱۴۵.

کرد و مبنایی برای تاریخ قائل شد در حالی که توالی ما هر آن ممکن است توسط توالی دیگری که از نظر ما نامربوط است قطع یا منحرف گردد[1]؟

پاسخ این اشکال بستگی دارد به این که جامعه و تاریخ، طبیعت جهت‌داری داشته باشد یا نداشته باشد. اگر تاریخ از طبیعتی جهت‌دار برخوردار باشد نقش حوادث جزئی ناچیز خواهد بود؛ یعنی حوادث جزئی هرچند مهره‌ها را عوض می‌کند، در مسیر کلی تاریخ تأثیری ندارد، حداکثر این است که جریان را تند یا کند می‌کند. اما اگر تاریخ فاقد طبیعت و شخصیت و راه تعیین شده از ناحیهٔ آن طبیعت و شخصیت باشد، البته تاریخ مسیر معین و مشخص نخواهد داشت و فاقد کلّیت خواهد بود و غیرقابل پیش‌بینی.

از نظر ما که برای تاریخ، طبیعت و شخصیت قائلیم و این شخصیت و طبیعت محصول ترکیب شخصیتهای فردی انسانهاست که بالفطره تکامل‌جو می‌باشند، نقش حوادث تصادفی به کلیت و ضرورت تاریخ زیان نمی‌رساند.

منتسکیو سخنی زیبا دربارهٔ نقش تصادف دارد که قسمتی از آن را قبلاً نقل کردیم؛ می‌گوید:

اگر تصادف یک نبرد، یعنی علتی خاص، دولتی را واژگون کرده باشد یقیناً علتی کلی در کار بوده که موجب گردیده است تا دولت مذکور به دنبال یک نبرد از پا درآید[2].

---

۱. همان مأخذ، ص ۱۴۶.

۲. **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، ص ۲۷.

و هم او می‌گوید:

نبرد بولتاوا نبود که مایهٔ سقوط شارل دوازدهم پادشاه سوئد شد. او اگر در بولتاوا شکست نمی‌خورد در جای دیگر دچار شکست می‌گردید. پیشامدهای تصادفی به آسانی جبران می‌شوند، اما در برابر آن پیشامدهایی که دائماً از طبیعت چیزها ناشی می‌شود نمی‌توان مصون ماند[1].

۳. آیا طبیعت تاریخ مادی است؟

این‌که طبیعت تاریخ چه طبیعتی است، آیا طبیعت اصلی تاریخْ فرهنگی است یا سیاسی است یا اقتصادی است یا مذهبی است یا اخلاقی است و بالاخره آیا طبیعت اصلی تاریخ مادی است یا معنوی و یا طبیعتی مزدوج است، از مهمترین مسائل مربوط به تاریخ است. تا این مسئله حل نگردد شناخت ما از تاریخ، شناخت صحیح نخواهد بود.

بدیهی است که همهٔ عوامل مادی و معنوی نامبرده در بافت تاریخ مؤثر بوده و هست. سخن در اولویت و تقدّم و اصالت و تعیین‌کنندگی است. سخن در این است که کدام‌یک از این عوامل روح اصلی تاریخ و هویت واقعی او را تشکیل می‌دهد؟ کدام‌یک از این عوامل می‌تواند سایر عوامل را توجیه و تفسیر کند؟ کدام‌یک از اینها زیربناست و سایر عوامل روبنا؟

معمولاً صاحب‌نظران، تاریخ را یک ماشین چندموتوره می‌دانند که هر موتوری نسبت به موتور دیگر استقلال دارد و در حقیقت تاریخ را چند طبیعتی می‌دانند نه تک‌طبیعتی. ولی اگر تاریخ را چند موتوره و

۱. همان مأخذ و همان صفحه.

چندطبیعتی بدانیم تکلیف تکامل و سیر تکاملی تاریخ چه می‌شود؟ امکان ندارد چند موتور اصلی ـ که هرکدام نوعی حرکت ایجاد می‌کند و تاریخ را در جهتی می‌خواهد براند ـ بر تاریخ حاکم باشد و تاریخ بتواند یک خط سیر تکاملی مشخصی را طی کند مگر آنکه عوامل نامبرده را به منزلهٔ غرائز تاریخ به شمار آوریم و فوق همهٔ این غرائز برای تاریخ روحی قائل شویم که آن روح با استفاده از غرائز گوناگون تاریخ، آن را در جهت تکاملی معین می‌راند و آن روح است که هویت واقعی تاریخ را تشکیل می‌دهد. ولی این تعبیر، بیان دیگری است از تک‌طبیعتی تاریخ. طبیعت تاریخ همان است که از آن به «روح تاریخ» تعبیر شد نه آن چیزها که از آنها به عنوان «غرائز تاریخ» یاد گردید.

در عصر ما نظریه‌ای پدید آمده که طرفداران بسیاری برای خود به‌دست آورده و به «ماتریالیسم تاریخی» و یا «ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی» معروف است. ماتریالیسم تاریخی یعنی برداشتی اقتصادی از تاریخ و برداشتی اقتصادی و تاریخی از انسان بدون برداشتی انسانی از اقتصاد و یا از تاریخ. به عبارت دیگر ماتریالیسم تاریخی یعنی اینکه تاریخ ماهیتی مادی دارد و وجودی دیالکتیکی. «ماهیت مادی دارد» یعنی اساس همهٔ حرکات و جنبشها و نمودها و تجلّیات تاریخی هر جامعه سازمان اقتصادی آن جامعه است؛ یعنی نیروهای تولید مادی آن جامعه و روابط تولیدی آن جامعه و مجموعاً وضع تولید و روابط تولیدی است که به همهٔ نمودهای معنوی اجتماعی ـ اعم از اخلاق و علم و فلسفه و مذهب و قانون و فرهنگ ـ شکل می‌دهد و جهت می‌بخشد و با دگرگون شدن خود، آنها را دگرگون می‌سازد.

اما این که «تاریخ وجود دیالکتیکی دارد» به معنی این است که حرکات تکاملی تاریخ حرکات دیالکتیکی است، یعنی معلول یک سلسله تضادهای دیالکتیکی توأم با همبستگی خاص آن تضادهاست.

تضاد دیالکتیکی که با تضادهای غیر دیالکتیکی فرق دارد این است که هر پدیده‌ای جبراً نفی و انکار خود را در درون خود می‌پرورد و پس از یک سلسله تغییرات در نتیجهٔ این تضاد درونی، آن پدیده ضمن یک تغییر شدید کیفی به مرحلهٔ عالیتری که ترکیبی از دو مرحلهٔ قبلی است تکامل می‌یابد.

پس ماتریالیسم تاریخی متضمن دو مسئله است: یکی مادی بودن هویت تاریخ، دیگر دیالکتیکی بودن حرکات آن. ما مسئلهٔ اول را اینجا بررسی می‌کنیم و مسئلهٔ دوم را به فصل بعد ـ که دربارهٔ تطور و تکامل تاریخ تحقیق می‌کنیم ـ موکول می‌نماییم.

نظریهٔ «مادیت هویت تاریخ» از یک سلسله اصول دیگر ریشه می‌گیرد که فلسفی و یا روان‌شناسانه و یا جامعه‌شناسانه است و به نوبهٔ خود یک سلسله نظریات دیگر در مسائل ایدئولوژی نتیجه می‌دهد. ما برای اینکه این مطلبِ با اهمیت روشن شود ـ خصوصاً با توجه به این که برخی نویسندگان روشنفکر مسلمان مدعی هستند که اسلام هرچند مادیت فلسفی را نمی‌پذیرد ولی مادیت تاریخی را پذیرفته، و نظریات تاریخی و اجتماعی خود را بر این اصل بنا نهاده‌اند ـ لازم می‌دانیم دربارهٔ این مطلب اندکی به تفصیل بحث کنیم. از این رو هم به ذکر «پایه‌ها» و «مبانی» این نظریه، یعنی اصولی که این نظریه بر آن اصول استوار است، می‌پردازیم و هم به ذکر «نتایج» آن. آنگاه اصل نظریه را، چه از نظر علمی و چه از نظر اسلامی، نقد و بررسی می‌کنیم.

مبانی نظریهٔ مادیت تاریخ

۱. تقدم ماده بر روح

انسان هم جسم دارد و هم روح. جسم انسان موضوع مطالعات زیستی، پزشکی، وظایف‌الاعضایی و غیره است، اما روح و امور روحی موضوع

مطالعات فلسفی و روان‌شناسی است. اندیشه‌ها، ایمانها، احساسها، گرایشها، نظریه‌ها، ایدئولوژیها جزء امور روانی‌اند. اصل «تقدم ماده بر روح» یعنی امور روانی اصالتی ندارند، صرفاً یک سلسله انعکاسات مادی از مادهٔ عینی بر اعصاب و مغز می‌باشند.

ارزش این امور تنها در این حد است که میان قوای مادی درونی و جهان بیرون رابطه برقرار سازند، ولی هرگز خود این امور نیرویی در مقابل نیروهای مادی حاکم بر وجود انسان به شمار نمی‌روند. در مقام مثال، امور روانی را به چراغ اتومبیل باید تشبیه کرد. اتومبیل در شب بدون چراغ نمی‌تواند حرکت کند، در پرتو چراغ راه خود را ادامه می‌دهد؛ اما آنچه اتومبیل را به حرکت می‌آورد نور چراغ نیست، موتور است.

امور روانی ـ یعنی اندیشه‌ها، ایمانها، نظریه‌ها، ایدئولوژیها ـ اگر در مسیر جریان نیروهای مادی تاریخ قرار گیرند به حرکت تاریخ کمک می‌کنند، ولی هرگز خود آنها نمی‌توانند حرکتی به وجود آورند و هرگز نیرویی در برابر نیروهای مادی به شمار نمی‌روند. امور روانی اساساً نیرو نیستند، نه اینکه نیرو هستند ولی واقعیت مادی دارند. نیروهای واقعی وجود انسان همانهاست که به عنوان نیروی مادی شناخته می‌شوند و با مقیاسهای مادی قابل اندازه‌گیری می‌باشند.

از این رو امور روانی قادر نیستند که حرکت‌زا و جهت‌بخش بشوند و هرگز «اهرمی» برای حرکت جامعه به شمار نمی‌روند. ارزشهای روانی مطلقاً، اگر متکی و توجیه‌کنندهٔ ارزشهای مادی نباشند، امکان ندارد که منشأ یا غایت یک حرکت اجتماعی واقع گردند.

بنابراین در تفسیر تاریخ باید دقیق بود و فریب ظاهر را نخورد. اگر احیاناً در یک مقطع تاریخی به ظاهر دیده شد که اندیشه‌ای، عقیده‌ای، ایمانی جامعه‌ای را به حرکت درآورده و به یک مرحلهٔ تکاملی سوق

داده، اگر درست تاریخ را کالبد شکافی کنیم خواهیم دید که این عقیده‌ها اصالت ندارند، انعکاس نیروهای مادی جامعه‌اند و آن نیروهای مادی است که در شکل ایمانها جامعه را به حرکت درآورده است. نیروی مادیِ پیش‌برندهٔ تاریخ، از نظر فنی نظام تولیدی جامعه است و از نظر انسانی طبقهٔ محروم و استثمارشدهٔ جامعه می‌باشد.

فویرباخ، فیلسوف مادی معروف که مارکس بسیاری از نظریات مادی خود را از او گرفته است، می‌گوید:

> نظریه چیست؟ پراکسیس [۱] چیست؟ تفاوت ایندو در چیست؟

به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد:

> هرچیزی که محدود به ذهن من باشد نظری است. آنچه در بسیاری اذهان می‌جنبد عملی است؛ آنچه بسیاری از اذهان را با هم متحد می‌سازد، تشکیل توده می‌دهد و بدین‌ترتیب برای خود جایی در جهان می‌یابد [۲].

و مارکس، شاگرد وفادار وی، می‌نویسد:

> واضح است که سلاح انتقاد نمی‌تواند جایگزین انتقاد سلاحها شود. نیروی مادی را فقط با نیروی مادی می‌توان سرکوب کرد.

---

۱. فلسفهٔ عملی اجتماعی.

۲. مارکس و مارکسیسم، تألیف آندره پی‌یتر، ترجمهٔ شعاع الدین ضیائیان، ص ۳۹، نقل از نقد فلسفهٔ حقوق.

مارکس برای اینکه اصالتی برای نیروهای غیرمادی قائل نشده باشد و ارزش روشنگری آنها را ـ و نه بیشتر ـ روشن کرده باشد، به سخن خود اینچنین ادامه می‌دهد:

> اما نظریه نیز به محض اینکه در توده‌ها رسوخ کرد به نیروی مادی مبدّل می‌شود[۱].

اصل تقدم ماده بر روح و تقدم جسم بر روان و اصالت نداشتن نیروهای روانی و ارزشهای روحی و معنوی، از اصول اساسی ماتریالیسم فلسفی است.

نقطهٔ مقابل این اصل، اصل فلسفی دیگری است مبنی بر اصالت روح و این که همهٔ ابعاد اصیل وجود انسان را نمی‌توان با ماده و شئون آن توجیه و تفسیر کرد. روح واقعیتی است اصیل در حوزهٔ وجود انسان، و انرژی روحی مستقل از انرژیهای مادی است. از این رو نیروهای روانی یعنی نیروهای فکری، اعتقادی، ایمانی و عاطفی عامل مستقلی برای پاره‌ای حرکتها ـ چه در سطح وجود فرد و چه در سطح جامعه ـ به شمار می‌روند و از این اهرمها برای حرکت تاریخ می‌توان استفاده کرد. بسیاری از حرکات تاریخ مستقلاً از این اهرمها ناشی شده و می‌شوند. مخصوصاً حرکات متعالی فردی و اجتماعی انسان مستقیماً از این نیروها سرچشمه می‌گیرد و تعالی خود را از همین جهت کسب کرده است.

نیروهای روانی احیاناً نیروهای مادی بدنی را نه تنها در سطح فعالیتهای اختیاری، حتی در سطح فعالیتهای مکانیکی و شیمیایی و

۱. همان مأخذ.

زیستی، تحت تأثیر شدید خود قرار می‌دهد و آنها را در جهت خاص خود استخدام می‌نماید. تأثیر تلقینات روانی در بهبود بیماریهای جسمی و تأثیر خارق‌العادهٔ عملیات هیپنوتیزمی از این قبیل و غیرقابل انکار است[۱].

علم و ایمان، خصوصاً ایمان، بالاخص آنجا که این دو نیروی روانی هماهنگ گردند، نیرویی عظیم و کارآمد است و می‌تواند نقش زیر و روکننده و پیش برندهٔ خارق‌العاده‌ای در حرکات تاریخی داشته باشد.

اصالت روح و نیروهای روحی یکی از ارکان «رئالیسم فلسفی» است[۲].

۲. اولویت و تقدم نیازهای مادی بر نیازهای معنوی

انسان لااقل در وجود اجتماعی خویش دو گونه نیاز دارد: نیازهای مادی از قبیل نیاز به نان و آب و مسکن و جامه و دوا و امثال اینها، و نیازهای معنوی از قبیل نیاز به تحصیل و دانش و ادبیات و هنر و تفکرات فلسفی و ایمان و ایدئولوژی و نیایش و اخلاق و اموری از این قبیل. هر دو نوع از نیاز، به هر حال و به هر علتی، در انسان وجود دارد. سخن در اولویت و تقدم این نیازهاست که کدام یک بر دیگری تقدم دارد: نیازهای مادی یا نیازهای معنوی و یا هیچ کدام؟ نظریهٔ تقدم نیازهای مادی بر آن است که نیازهای مادی اولویت و تقدم دارند و این اولویت و تقدم تنها در این جهت نیست که انسان در درجهٔ اول در پی تأمین نیازهای مادی است و آنگاه که این نیازها تأمین شد به تأمین نیازهای معنوی

۱. برای اطلاع دربارهٔ این‌گونه مسائل، مطالعهٔ کتاب تداوی روحی تألیف کاظم‌زادهٔ ایرانشهر را توصیه می‌کنیم.

۲. رجوع شود به جلد اول و دوم اصول فلسفه و روش رئالیسم.

می‌پردازد، بلکه خاستگاه نیازهای معنوی نیازهای مادی است و نیازهای مادی سرچشمهٔ نیازهای معنوی است. چنین نیست که انسان در متن آفرینش خود با دو گونه نیاز و دو گونه غریزه آفریده شده باشد: نیازها و غرائز مادی، و نیازها و غرائز معنوی؛ بلکه انسان با یک گونه نیاز و یک گونه غرائز آفریده شده و نیازهای معنوی نیازهای ثانوی است و در حقیقت وسیله‌ای است برای رفع بهتر نیازهای مادی.

به همین جهت نیازهای معنوی از نظر شکل و کیفیت و ماهیت نیز تابع نیازهای مادی است. انسان در هر دوره‌ای به تناسب رشد ابزار تولید، نیازهای مادی‌اش شکل و رنگ و کیفیت ویژه‌ای دارد. نیازهای معنوی وی نیز که برخاسته از نیازهای مادی اوست، از نظر شکل و کیفیت و ویژگیها متناسب با نیازهای مادی است. پس در حقیقت، میان نیازهای مادی و نیازهای معنوی دو نوع اولویت برقرار است: اولویت وجودی یعنی نیاز معنوی مولود نیاز مادی است، و دیگر اولویت ماهوی یعنی شکل و خصوصیت و چگونگی نیاز معنوی تابع شکل و خصوصیت و چگونگی نیاز مادی است. در کتاب ماتریالیسم تاریخی تألیف پ. رویان از کتاب تفکرات فلسفی هایمن لوی صفحهٔ ۹۲ چنین نقل می‌کند:

> راه مادی زندگی بشر وی را بر آن داشت که تئوریهایی بر طبق وسایل رفع احتیاجات مادی زمان راجع به دنیا (جهان‌بینی) و اجتماع و هنر و اخلاق و سایر معنویات که از همین راه مادی و تولید ناشی شده بودند، بیان نماید[۱].

از این رو طرز داوری علمی، تفکر فلسفی، ذوق و احساس زیبایی

---

۱. ماتریالیسم تاریخی، ص ۳۷.

و هنری، ارزیابی اخلاقی، گرایش مذهبی هر فرد تابع طرز معاش اوست. اینجاست که وقتی که این اصل در مورد فرد پیاده می‌شود به این صورت ادا می‌شود: «بگو چه می‌خورد تا بگویم چه فکر می‌کند» و اگر در سطح جامعه پیاده شود گفته می‌شود: «بگو درجهٔ رشد ابزار تولید چیست و بگو چه روابط اقتصادی میان افراد جامعه حکمفرماست تا بگویم چه ایدئولوژی و چه فلسفه و چه اخلاق و چه مذهبی در آن جامعه وجود دارد.»

نقطهٔ مقابل این نظریه، نظریهٔ اصالت نیازهای معنوی است. طبق این نظریه هرچند در فرد انسان نیازهای مادی از نظر زمانی زودتر جوانه می‌زند و خود را نشان می‌دهد ـ چنان‌که از حال کودک پیداست که از آغاز تولد در جستجوی شیر و پستان مادر است ـ ولی به تدریج نیازهای معنوی که در سرشت انسان نهفته است می‌شکفند به‌طوری که در سنین رشد و کمال، انسان نیازهای مادی خویش را فدای نیازهای معنوی می‌کند. به تعبیر دیگر لذتهای معنوی در انسان، هم اصیل است و هم نیرومندتر از لذتها و جاذبه‌های مادی[1]. انسان به هر اندازه آموزش و پرورش انسانی بیابد، نیازهای معنوی و لذتهای معنوی و بالاخره حیات معنوی‌اش نیازها و لذتها و حیات مادی‌اش را تحت تأثیر قرار می‌دهد. جامعه نیز چنین است؛ یعنی در جامعه‌های بدوی نیازهای مادی بیش از نیازهای معنوی حکومت دارد، ولی به هر اندازه جامعه متکامل‌تر گردد نیازهای معنوی ارزش و تقدم بیشتری می‌یابند و به صورت هدف انسانی درمی‌آیند و نیازهای مادی را تحت‌الشعاع قرار داده و در حد وسیله تنزل می‌دهند[2].

---

۱. بوعلی در نمط هشتم **اشارات** در این موضوع به طرزی عالی بحث کرده است.

۲. رجوع شود به رسالهٔ **قیام و انقلاب مهدی**علیه‌السلام **از دیدگاه فلسفهٔ تاریخ** اثر مؤلف.

۳. اصل تقدم کار بر اندیشه

انسان موجودی است که می‌اندیشد و می‌شناسد و کار می‌کند. آیا کار مقدم است یا اندیشه؟ آیا جوهر انسان کار است یا اندیشه؟ آیا شرافت انسان به کار است یا اندیشه؟ آیا انسان مولود کار است یا اندیشه؟

مادیت تاریخ بر اساس اصالت کار و تقدم آن بر اندیشه است، کار را اصل و اندیشه را فرع می‌شمارد. منطق و فلسفهٔ قدیم، اندیشه را کلید اندیشه می‌دانست. در آن منطق، اندیشه تقسیم می‌شد به تصور و تصدیق، و هرکدام تقسیم می‌شد به بدیهی و نظری. آنگاه اندیشه‌های بدیهی کلید اندیشه‌های نظری شناخته می‌شد. در آن منطق و در آن فلسفه جوهر انسان (= من) یک اندیشهٔ محض شناخته می‌شد، کمال و شرافت انسان در دانش معرفی می‌گشت، انسان کامل مساوی بود با انسان اندیشمند[1].

ولی مادیت تاریخی بر این اصل استوار است که کار کلید اندیشه و کار معیار اندیشه است، جوهر انسان کار تولیدی اوست؛ کار، هم منشأ شناخت انسان است و هم سازندهٔ او. مارکس گفته است: «سراسر تاریخ جهانی جز خلقت انسان به وسیلهٔ کار بشری نیست.»[2] انگلس گفته است: «خود انسان را نیز کار آفریده است»[3] زیرا انسان از ابتدا به جای تفکر علیه ناملایمات طبیعی، با کار پرزحمت خود بر محیط خارجی خویش غلبه کرده و از همین راه (عمل انقلابی) در برابر زورمندان متجاوز، جامعهٔ دلخواه خود را پیش می‌برد و می‌سازد.

در کتاب مارکس و مارکسیسم می‌نویسد:

---

۱. در تعریف فلسفه از جنبهٔ هدف و غایت گفته می‌شد: «صَیْرورَةُ الْإِنْسانِ عالَماً عَقْلیّاً مُضاهِیاً لِلْعالَمِ الْعَیْنیِّ» یعنی فلسفه عبارت است از این‌که انسان، جهانی از اندیشه گردد شبیه جهان عینی.

۲ و ۳. مارکس و مارکسیسم، ص ۴۰ و ۴۱.

در حالی که در فلسفهٔ هستی (فلسفه‌ای که جهان را براساس «بودن» تفسیر می‌کند، در مقابل فلسفهٔ «شدن» که جهان را براساس حرکت توجیه می‌نماید و مارکسیسم از گروه فلسفهٔ «شدن» است) معمول بود که ابتدا اندیشه و اصول مطرح شود تا سپس نتایجی عملی از آن حاصل آید، پراکسیس (فلسفهٔ عملی) عمل را به عنوان اصل اندیشه قرار می‌دهد. این فلسفه قدرت را جایگزین ایمان به پندار می‌سازد و همراه با هگل بیانگر این اعتقاد می‌شود که «هستی حقیقی انسان در وهلهٔ نخست عمل اوست» و در این عقیده به باصفاترین اندیشمند آلمانی نیز می‌پیوندد که با واژگون کردن این سخن مشهور: «در آغازْ فعل بود» (یعنی روح بود و کلام که نمایانگر آن است) چنین اعلام داشته است: در آغازْ عمل بود[1].

این اصل یک اصل فلسفی ماتریالیستی مارکسیستی است. این اصل همان است که در مارکسیسم به «پراکسیس» معروف است و مارکس آن را از پیشکسوت مادی خود فویرباخ و از پیشوای دیگر خود هگل فراگرفته است.

نقطهٔ مقابل این اصل، اصل فلسفی رئالیستی است که به تأثیر متقابل کار و اندیشه و تقدم اندیشه بر کار قائل است. در این فلسفه جوهر انسان اندیشه است (علم حضوری جوهری نفس به ذات خود). انسان وسیلهٔ کار (ممارست با جهان خارج) مواد اطلاعات خود را از جهان بیرون به دست می‌آورد و تا ذهن از این مواد اوّلی غنی نشود مجال هیچ گونه فعالیتِ شناختی پیدا نمی‌کند. پس از گردآوری این مواد، ذهن متقابلاً بر

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۹.

روی فراورده‌های کار بـه صـورتهای مـختلفِ «تـعمیم» و «انـتزاع» و «استدلال» عمل می‌کند و زمینهٔ شناخت صـحیح را فـراهـم مـی‌سازد. شناخت صرفاً انعکاس سادهٔ مادهٔ عینی در ذهن نیست. پس از انعکاس مادهٔ عینی در ذهن، وسیلهٔ یک سلسله اعمال ذهنی که ناشی از جوهر غیر مادی روح است، شناخت میسر می‌گردد. پس کار منشأ اندیشه و در همان حال اندیشه منشأ کار است، کار معیار اندیشه و در هـمان حـال اندیشه معیار کار است و این دور، دور محال نیست. شرافت انسان بـه دانش و ایمان و عزت و کرامت نفس اوست و کـار از آن جـهت مـایهٔ شرافت است که وسیلهٔ تأمین این کرامتها و شرافـتهاست. انسـان، هـم سازندهٔ کار است و هم ساخته‌شدهٔ او، و این امتیازْ خاصِ انسـان است ـ که هیچ موجودی دیگر با او در این جهت شریک نـیست ـ و از نـوع خاص آفرینش الهی او سرچشمه می‌گیرد[1].

ولی سازندگی انسان نسبت به کار، سازندگی ایـجادی و ایـجابی است، اما سازندگی کار نسبت به انسان سازندگی «اِعدادی» است؛ یعنی انسان واقعاً کار خویش را خلق می‌کند اما کار واقـعاً انسـان را خـلق نمی‌کند بلکه کار و ممارست و تکرار عمل زمینهٔ خلق شدن انسان را از درون فراهم می‌کند. و همواره آنجا که رابطهٔ مـتقابل دو شـیء، از یک طـرف «ایـجابی» و «ایـجادی» است و از طـرف دیگـر «اعـدادی» و «امکانی»، تقدم با طرف ایجابی و ایجادی است.

پس انسان که جوهر ذاتش از نوع آگاهی است (علم حضوری نفس به ذات خود) با کار در عین اینکه رابطهٔ متقابل دارد و انسان سازنده و پدیدآورندهٔ کار است و کار پدیدآورندهٔ انسان، نظر به این‌که انسان علت ایجابی و ایجادی کار است و کار علت اعدادی و امکانی انسـان، پس

۱. در رسالهٔ شناخت به تفصیل دربارهٔ این مطالب بحث کرده‌ایم.

انسان بر کار مقدم است نه کار بر انسان.

۴. تقدم وجود اجتماعی انسان بر وجود فردی او، و به عبارت دیگر اصل تقدم جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی او

انسان از نظر زیستی کاملترین حیوانات است، استعداد نوعی تکامل دارد که تکامل انسانی نامیده می‌شود. انسان از شخصیت خاصی برخوردار می‌شود که ابعاد انسانی وجود او را تشکیل می‌دهد؛ در اثر یک سلسله تجارب و آموزشها بُعد فکری و فلسفی و علمی پیدا می‌کند و تحت تأثیر یک سلسله عوامل دیگر بُعدی دیگر می‌یابد که از آن به «بعد اخلاقی» تعبیر می‌کنیم. در این بعد است که ارزش می‌آفریند، «باید» و «نباید» اخلاقی خلق می‌کند؛ و همچنین است بعد هنری و بعد مذهبی. انسان در بعد فکری و فلسفی خود یک سلسله اصول و مبادی فکری پیدا می‌کند که پایه و اساس اندیشهٔ او به شمار می‌رود، همچنان که در ارزیابیهای اخلاقی و اجتماعی خود به یک سلسله ارزشهای مطلق و نیمه مطلق می‌رسد. همهٔ اینها ابعاد انسانی وجود انسان را تشکیل می‌دهد.

ابعاد انسانی یکسره معلول عوامل اجتماعی است. انسان در آغاز تولد فاقد همهٔ این ابعاد است؛ تنها یک مادهٔ خام است که آمادهٔ هر شکل فکری یا عاطفی است، بستگی دارد که تحت تأثیر چه عواملی قرار گیرد؛ مانند یک ظرف تهی است که از خارج آن را پر کنند؛ یک نوار ضبط صوت خالی است که آوازهایی در آن ضبط می‌شود و عیناً هرچه در آن ضبط شود پس می‌دهد. خلاصه، سازندهٔ شخصیت انسان و آنچه او را از صورت «شیء» خارج می‌کند و «شخص» می‌سازد، عوامل اجتماعی بیرونی است که از آن به «کار اجتماعی» تعبیر می‌شود. انسان در ذات خود «شیء» محض است و در پرتو عوامل اجتماعی «شخص»

می‌گردد.

در کتاب ماتریالیسم تاریخی تألیف پ. رویان از کتاب مسائل اصولی مارکسیسم تألیف پلخانف، صفحهٔ ۴۲ نقل می‌کند:

> صفات محیط اجتماعی توسط سطح قوای تولیدی هر زمان تعیین می‌شوند؛ یعنی وقتی سطح قوای تولیدی تعیین گردید، صفات محیط اجتماعی و پسیکولوژی وابسته به آن و روابط متقابل بین محیط از یک طرف و افکار و رفتار از طرف دیگر نیز تعیین می‌شود.

همچنین همان کتاب می‌گوید:

> وقتی پسیکولوژی توسط قوای تولیدی تعیین شد، ایدئولوژی مربوطه نیز که ریشهٔ نزدیکش در پسیکولوژی می‌باشد بالمآل تعیین می‌گردد. ولی برای اینکه یک ایدئولوژی که در یک مرحلهٔ تاریخی از مناسبات اجتماعی ناشی شده است باقی بماند و منافع طبقهٔ حاکم زمان را همواره حفظ کند، لازم است که با تأسیسات اجتماعی تقویت و تکمیل شود. پس در حقیقت تأسیسات اجتماعی در جوامع طبقاتی با آنکه برای حفظ طبقهٔ حاکمه و تقویت و بسط ایدئولوژی به وجود می‌آید، ولی اصولاً از نتایج مناسبات اجتماعی بوده و در آخرین تحلیل، ناشی از چگونگی و خصلت تولید می‌باشد. مثلاً کلیساها و مساجد برای نشر عقاید مذهبی ـ که اصل آن در همهٔ مذاهب ایمان به معاد است ـ می‌باشد. عقیده به معاد ناشی از یک مناسبات مخصوص اجتماعی مبنی بر تقسیم طبقاتیِ ناشی از یک

مرحلهٔ تکاملی وسایل تولید می‌باشد؛ یعنی در آخرین تحلیل، عقیده به معاد نتیجهٔ خصلت قوای تولیدی است.

نقطهٔ مقابل این اصل، اصل انسان‌شناسی دیگری است مبنی بر این‌که پایه و اساس شخصیت انسانی که مبنای تفکرات او و گرایشهای متعالی اوست، در متن خلقت او با دست عوامل آفرینش نهاده شده است. درست است که انسان، برخلاف نظریهٔ معروف افلاطون، با شخصیتی ساخته و پرداخته به دنیا نمی‌آید، اما ارکان و پایه‌های اصلی شخصیت خود را از آفرینش دارد نه از اجتماع. اگر بخواهیم با اصطلاح فلسفی سخن بگوییم اینچنین باید گفت که مایهٔ اصلی ابعاد انسانی انسان ـ اعم از اخلاقی، مذهبی، فلسفی، هنری، فنی، عشقی ـ صورت نوعیهٔ انسانیه و مبدأ فصل او و نفس ناطقهٔ اوست که با عوامل خلقت تکوّن می‌یابد. جامعه انسان را از نظر استعدادهای ذاتی یا پرورش می‌دهد و یا مسخ می‌نماید. نفس ناطقه نخست بالقوه است و تدریجاً به فعلیت می‌رسد. علیهذا انسان از نظر اصول اولیهٔ فکر و اندیشه و از نظر اصول گرایشها و جاذبه‌های معنوی و مادی مانند هر موجود زندهٔ دیگر است که نخست همهٔ اصول به صورت بالقوه در او وجود دارد و سپس به دنبال یک سلسله حرکات جوهری، این خصلتها در او جوانه می‌زند و رشد می‌کند. انسان تحت تأثیر عوامل بیرونی، شخصیت فطری خود را پرورش می‌دهد و به کمال می‌رساند و یا احیاناً آن را مسخ و منحرف می‌نماید. این اصل همان است که در معارف اسلامی از آن به اصل «فطرت» یاد می‌شود. اصل فطرت اصلی است که در معارف اسلامی «اصل مادر» شمرده می‌شود.

بنا بر اصل فطرت، روان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی او تقدم دارد، جامعه‌شناسی انسان از روان‌شناسی او مایه می‌گیرد. بنا بر اصل

فطرت، انسان در آغاز که متولد می‌شود در عین اینکه بالفعل نه درکی دارد و نه تصوری و نه تصدیقی و نه گرایشی انسانی، در عین حال با ابعاد وجودی‌ای علاوه بر ابعاد حیوانی به دنیا می‌آید. همان ابعاد است که تدریجاً یک سلسله تصورات و تصدیقات انتزاعی (و به تعبیر منطقی و فلسفی معقولات ثانیه) که پایهٔ اصلی تفکر انسانی است و بدون آنها هرگونه تفکر منطقی محال است، و یک سلسله گرایشهای عِلوی در انسان به وجود می‌آورد و همین ابعاد است که پایهٔ اصلی شخصیت انسانی انسان به شمار می‌رود.

مطابق نظریهٔ مبنی بر تقدم جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی او، انسان صرفاً یک موجود «پذیرنده» است نه «پوینده»، یک مادهٔ خام است که هر شکلی به او بدهند از نظر ذات او بی‌تفاوت است، یک نوار خالی است که هر آوازی در آن ضبط شود از نظر خود نوار عیناً مانند آواز دیگری است که در او ضبط شود. در درون این مادهٔ خام، حرکت به سوی شکل معین نیست که اگر آن شکل به او داده شود «شکل خودش» به او داده شده و اگر شکل دیگری به او داده شود او را از آنچه «باید بشود» مسخ کرده باشند. در درون آن نوار تقاضای یک آواز معین نیست که اگر آواز دیگری در او ضبط شود «بیگانگی» با حقیقت و ذات او داشته باشد. نسبت آن ماده با همهٔ شکلها و نسبت آن نوار با همهٔ آوازها و نسبت آن ظرف با همهٔ محتواها یکسان است.

اما مطابق اصالت فطرت و اصل تقدم روان‌شناسی انسان بر جامعه‌شناسی او، انسان در آغاز هرچند فاقد هر ادراک بالفعل و هر گرایش بالفعل است، اما از درون خود به صورت دینامیکی به سوی یک سلسله قضاوتهای اولی که «بدیهیات اولیه» نامیده می‌شود و به سوی یک سلسله ارزشهای متعالی که معیارهای انسانیت اوست، پویاست. پس از آنکه یک سلسله تصورات ساده (که ماده‌های اوّلی تفکر است و

به اصطلاح فلسفی معقولات اولیه) از بیرون وارد ذهن شد، آن اصول به صورت یک سلسله تصدیقات نظری یا عملی جوانه می‌زند و آن گرایشها خود را نشان می‌دهد.

مطابق نظریهٔ اول، این که انسان هم‌اکنون در شرایط حاضر مثلاً حکم می‌کند که ۴=۲×۲ و آن را یک حکم مطلق می‌پندارد که شامل همهٔ زمانها و همهٔ مکانهاست، در واقع مولود شرایط خاص محیط اوست؛ یعنی این محیط و این شرایط خاص است که این حکم را به او داده و این حکم عکس‌العمل انسان در این شرایط خاص است و در حقیقت آوازی است که در این محیط اینچنین ضبط شده و ممکن است در محیط دیگر و شرایط دیگر حکم و قضاوت به گونهٔ دیگر باشد، مثلاً ۲۶=۲×۲ باشد.

ولی مطابق نظریهٔ دوم آنچه محیط به انسان می‌دهد تصور ۲، ۴، ۸، ۱۰ و امثال اینهاست، اما حکم به این که ۴=۲×۲ و یا ۲۵=۵×۵ لازمهٔ ساختمان روح انسان است و محال است که شکل دیگر پیدا کند، همچنان که گرایشهای کمال‌جویانهٔ انسان نیز لازمهٔ خلقت روح اوست[1].

۵. تقدم جنبهٔ مادی جامعه بر جنبه‌های معنوی آن

جامعه از بخشها و سازمانها و نهادها تشکیل می‌شود: سازمان اقتصادی، سازمان فرهنگی، سازمان اداری، سازمان سیاسی، سازمان مذهبی، سازمان قضایی و غیره. از این نظر جامعه مانند یک ساختمان کامل است

---

۱. [برای توضیح بیشتر دربارهٔ بحث «فطرت» رجوع شود به **اصول فلسفه و روش رئالیسم**، خصوصاً مقالهٔ پنجم (پیدایش کثرت در ادراکات) و **تفسیر المیزان** (ترجمهٔ فارسی) جلد ۱۶، صفحهٔ ۱۹۰، بحث دربارهٔ «اخذ میثاق» و جلد ۳۱، صفحهٔ ۳۰۳، گفتار در معنای فطری بودن دین، و نیز مباحث اجمالی دیگری که به طور پراکنده در بسیاری از جاهای دیگر این تفسیر شریف آمده است. همچنین رجوع شود به کتاب **فطرت** اثر استاد شهید.]

که یک خانواده در آن زندگی می‌کنند که مشتمل است بر اتاق پذیرایی، اتاق خواب، آشپزخانه، دستشویی و غیره.

در میان سازمانهای اجتماعی، یک سازمان است که در حکم زیربنا یعنی شالودهٔ اصلی ساختمان است که تمام بنا بر روی آن و بر مبنای آن ساخته می‌شود که اگر آن متزلزل شود و یا فرو ریزد، جبراً همهٔ بنا فرو می‌ریزد و آن ساخت اقتصادی جامعه است. ساخت اقتصادی جامعه یعنی آنچه به تولید مادی اجتماع مربوط می‌شود از ابزار تولید، منابع تولید، روابط و مناسبات تولیدی.

ابزار تولید که اساسی‌ترین قسمت ساخت جامعه است در ذات خود متغیر و متکامل است. هر درجهٔ تکاملی ابزار تولید مستلزم نوعی خاص روابط و مناسبات تولیدی است مغایر با آنچه قبلاً بوده است. روابط تولیدی یعنی اصول و مقررات مربوط به مالکیتها که به چه شکل باشد و در حقیقت مقررات مربوط به رابطهٔ قراردادی انسانها با محصول کار جامعه. با تغییر قهری و جبری روابط تولیدی جبراً تمام اصول حقوقی و فکری و اخلاقی و مذهبی و فلسفی و علمی بشر تغییر می‌کند. در یک جمله: «زیربنا اقتصاد است.»

در کتاب مارکس و مارکسیسم از رسالهٔ نقد اقتصاد سیاسی کارل مارکس نقل می‌کند که:

> انسانها در تولید زندگی‌شان وارد روابط ضروری و معینی می‌شوند که مستقل از ارادهٔ آنهاست. آن روابط تولیدی با درجهٔ معینی از تکامل و توسعهٔ نیروهای مادی مطابقت دارد. مجموع این روابط روبنای اقتصادی اجتماع را تشکیل می‌دهد، یعنی پایهٔ واقعی که بر روی آن یک روبنای حقوقی و سیاسی که با شکلهای معینی از شعور اجتماعی مطابقت دارد ساخته

می‌شود. در زندگی مادی، شیوهٔ تولید تعیین‌کنندهٔ پویهٔ زندگی اجتماعی، سیاسی و روشنفکری می‌باشد. این شعور بشر نیست که تعیین‌کنندهٔ وجود اوست، بلکه برعکسْ وجود اجتماعی اوست که تعیین‌کنندهٔ شعورش می‌باشد[1].

و هم در آن کتاب از نامهٔ مارکس به آننکوف نقل می‌کند:

وضعی از توسعهٔ قوای تولیدی انسانها را در نظر بگیرید. در برابر آن، شکلی از بازرگانی و مصرف وجود خواهد داشت. درجه‌ای از توسعهٔ تولید بازرگانی و مصرف را در نظر بگیرید، و شکلی از ترکیب اجتماعی، سازمان خانواده، صنفها یا طبقات و به طور خلاصه از جامعهٔ مدنی وجود خواهد داشت[2].

پی‌یتر نظر مارکس را اینچنین توضیح می‌دهد:

و بدین ترتیب مارکس جامعه را به بنایی تشبیه می‌کند که زیربنا و شالودهٔ آن را قوای اقتصادی و روبنای آن را (یعنی خود بنا را) افکار و آداب و رسوم و نهادهای قضایی، سیاسی، مذهبی و غیره تشکیل می‌دهد. همان‌طور که وضع یک ساختمان به وضع پی و اساس آن بستگی دارد، اوضاع اقتصادی (روابط تولیدی) نیز به اوضاع فنی وابسته است. همچنین چگونگی افکار و رسوم و نظام سیاسی نیز هریک تابع

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۲۴۶ (ضمیمهٔ سوم)، ایضاً رجوع شود به **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**، ص ۱۶۳ و به **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو**، ص ۱۵۳.
۲. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۲۴۷ (ضمیمهٔ سوم).

وضع اقتصادی است[۱].

و نیز همان کتاب به نقل از لنین (در کتاب مارکس و انگلس) از سرمایه جلد سوم نقل می‌کند:

شیوهٔ تولید نمودار فعالیت انسان در قبال طبیعت و فرایند فوری تولید زندگانی وی و به دنبال آن نمودار شرایط اجتماعی و مفاهیم فکری ناشی از آن است[۲].

ایضاً در پیشگفتار نقد اقتصاد سیاسی می‌گوید:

پژوهشهایم این اندیشه را در من پدید آورد که روابط قضایی و شکلهای گوناگون دولت نه می‌تواند به خودی خود پدید آمده باشد و نه ناشی از به اصطلاح تحول عمومی فکر بشر باشد، بلکه این روابط و این صور گوناگون، از شرایط مادی موجود ریشه می‌گیرد... کالبدشناسی جامعه را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد[۳].

مارکس در کتاب فقر فلسفه نوشته است:

مناسبات اجتماعی به طور کامل با نیروهای مولّد پیوند دارد. انسانها با اکتساب نیروهای مولّد تازه‌ای، وجه تولید خویش را

۱. همان مأخذ، ص ۳۳.
۲. همان مأخذ، ص ۲۴۸ (ضمیمهٔ سوم).
۳. همان مأخذ، ص ۳۲ و ۳۳.

عوض می‌کنند و با تغییر وجه تولید و طرز امرار معاش خود، کلیهٔ مناسبات اجتماعی را تغییر می‌دهند. آسیاب دستی نمودار جامعهٔ ملوک‌الطوایفی و آسیاب بخار نمودار جامعهٔ سرمایه‌داری صنعتی است[۱].

نظریهٔ تقدم نهاد مادی جامعه بر سایر نهادهای اجتماعی متناظر است با نظریهٔ تقدم کار بر اندیشه. نظریهٔ تقدم کار بر اندیشه در سطح فرد مطرح می‌شود و نظریهٔ تقدم نهاد مادی بر سایر نهادهای اجتماعی در حقیقت همان تقدم کار بر اندیشه است اما در سطح اجتماعی، و با توجه به این که طرفداران این نظریه طرفدار تقدم جامعه‌شناسی انسان بر روان‌شناسی او نیز هستند پس تقدم کار فردی بر اندیشهٔ فردی مظهر و نتیجهٔ تقدم نهاد مادی بر سایر نهادهای اجتماعی است، برخلاف این که اگر روان‌شناسی انسان را بر جامعه‌شناسی او مقدم بدانیم، تقدم نهاد مادی جامعه بر نهادهای دیگر معلول و نتیجهٔ تقدم کار فردی بر اندیشهٔ فردی محسوب می‌شود.

نهاد مادی جامعه که از آن به ساخت اقتصادی و بنیاد اقتصادی نیز تعبیر می‌شود شامل دو بخش است: یکی ابزار تولید که محصول رابطهٔ انسان با طبیعت است، و دیگر روابط اقتصادی افراد جامعه در زمینهٔ توزیع ثروت که از آن به روابط تولیدی احیاناً تعبیر می‌شود و غالباً از مجموع ابزار تولید و روابط تولیدی به «وجه تولید» یا «شیوهٔ تولید» تعبیر می‌شود[۲] و ضمناً باید دانست که این اصطلاحات در زبان پیشوایان ماتریالیسم تاریخی خالی از ابهام نیست و کاملاً صیقل نخورده و

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۲ و ۳۳.

۲. رجوع شود به **مبانی علم اقتصاد** پ. نیکیتین، ترجمهٔ ناصر زرافشان، ص «ج» و **ماتریالیسم تاریخی** پ.رویان، بحث تولید.

مشخص نشده است[۱]. آنجا که می‌گویند اقتصاد زیربناست و نهاد مادی جامعه بر سایر نهادها تقدم دارد، مقصود مجموع دستگاه تولیدی است اعم از ابزار تولید و روابط تولیدی.

نکته‌ای که حتماً باید توجه داشت و از لابلای سخنان پیشروان ماتریالیسم تاریخی کاملاً هویداست این که خود زیربنا به صورت دو اشکوبه است و بخشی از آن زیربنای بخشی دیگر است و دیگری بر روی آن استوار است. اساس و پایهٔ اصلی و سنگ زیرین بنا ابزار تولید یعنی کار تجسم‌یافته است. کار تجسم‌یافته است که روابط اقتصادی خاصی را از نظر توزیع ثروت ایجاب می‌کند. این روابط که انعکاس درجهٔ رشد ابزار تولید است، در آغاز پیدایش نه تنها هماهنگ با ابزار تولید است بلکه محرّک و مشوّق آن شمرده می‌شود؛ یعنی بهترین وسیلهٔ بهره‌برداری از آن ابزارهاست و مانند جامه‌ای است متناسب با اندام ابزار تولید. ولی ابزار تولید در ذات خود رشدیابنده است. رشد ابزار تولید هماهنگی میان دو بخش دستگاه تولیدی را برهم می‌زند. روابط تولیدی و اقتصادی یعنی همان قوانینی که متناسب با ابزار تولیدی پیشین به وجود آمده بود، به صورت جامه‌ای تنگ و دست و پاگیر بر اندام رشدیافتهٔ ابزار تولید در می‌آید و مانع و سدی برای آن شمرده می‌شود و تضاد میان دو بخش برقرار می‌گردد. در نهایت امر، ناچار روابط تولیدی جدیدی متناسب با ابزار تولیدی جدید برقرار می‌گردد و زیربنای جامعه یکسره دگرگون می‌گردد و به دنبال این دگرگونی است که همهٔ روبناهای حقوقی، فلسفی، اخلاقی، مذهبی و غیره واژگون می‌گردد.

با توجه به اولویت کار اجتماعی یعنی کار تجسم‌یافته که از آن به «ابزار تولید» تعبیر می‌شود، و با توجه به این که مارکس از

۱. رجوع شود به تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۲۳۵.

جامعه‌شناسانی است که جامعه‌شناسی انسان را بر روان‌شناسی او مقدم می‌شمارد و انسان بما هو انسان را یک موجود اجتماعی و به تعبیر خود او «ژنریک» می‌داند، نقش فلسفی کار از نظر مارکسیسم که جوهر فلسفهٔ مارکسیسم است و کمتر به آن توجه شده است روشن می‌شود.

مارکس دربارهٔ موجودیت انسانی کار و موجودیت کاری انسان آنچنان می‌اندیشد که دکارت دربارهٔ موجودیت عقلانی انسان و برگسون دربارهٔ موجودیت استمراری انسان و ژان پل سارتر دربارهٔ موجودیت عصیانی انسان می‌اندیشند.

دکارت می‌گوید: «من می‌اندیشم پس هستم»، برگسون می‌گوید: «من استمرار دارم پس هستم»، سارتر می‌گوید: «من عصیان می‌کنم پس هستم»، مارکس می‌خواهد بگوید: «من کار می‌کنم پس هستم.»

این دانشمندان هیچ‌کدام نمی‌خواهند صرفاً از این راههای گوناگون، موجودیت «من» انسانی در ورای این امور (اندیشه یا استمرار یا عصیان و غیره) را اثبات کنند، بلکه برخی به موجودیتی برای انسان غیر از اینها قائل نیستند، بلکه هرکدام ضمناً می‌خواهند جوهر انسانیت و واقعیت وجودی انسان را تعریف کنند. مثلاً دکارت ضمناً می‌خواهد بگوید موجودیت «من» مساوی است با موجودیت اندیشه، اگر اندیشه نباشد «من» نیستم. برگسون می‌خواهد بگوید موجودیت انسان همان موجودیت استمرار و زمان است. سارتر هم می‌خواهد بگوید جوهر انسانیت و موجودیت واقعی انسان عصیان و تمرّد است، اگر عصیان را از انسان بگیرید دیگر او انسان نیست. مارکس هم به نوبهٔ خود می‌خواهد بگوید تمام موجودیت انسان و هستی واقعی‌اش «کار» است، کار جوهر انسانیت است، من کار می‌کنم پس هستم، نه به این معنی که کار «دلیل» موجودیت «من» است، بلکه به این معنی که «کار» عین موجودیت «من» است، کار هستی واقعی «من» است.

اگر مارکس می‌گوید: «برای انسان سوسیالیست سراسر به اصطلاح تاریخ جهانی چیزی جز خلقت انسان به وسیلهٔ کار بشری نیست»[۱] یا آنکه میان آگاهی انسان و وجود واقعی او فرق مـی‌گذارد و مـی‌گوید: «آگاهی انسانها وجود آنها را مـعین نـمی‌کند، بـلکه بـرعکس وجـود اجتماعی آنـها آگـاهی‌شان را مـعین مـی‌سازد»[۲] یـا آنکـه مـی‌گوید: «مقدماتی که از آنها عزیمت می‌کنیم پایه‌های خودخواسـته و جـزمی نیست، بلکه افراد واقعی، کنش آنها و شرایط هستی مـادی آنـهاست»، آنگاه افراد واقعی را اینچنین توضیح می‌دهد: «اما این افراد نه آن سان که می‌توانند در تصور خود آنها پدیدار شوند... بلکه آن سان که بـه طـور مادی تولید می‌کنند و می‌سازند، یعنی آن سان که براساس و شرایط و حدود مادی معین و مستقل از ارادهٔ خـودشان عـمل مـی‌کنند»[۳] و یـا انگلس می‌گوید: «اقتصاددانان می‌گویند کار منبع تمامی ثروت است؛ اما کار، بی‌نهایت بیش از این است. کار شرط اساسی اولیهٔ تمامی زندگانی بشر است آنچنان که از یک نظر باید گفت خود انسان را نیز کار آفریده است»[۴] ناظر بر چنین اصلی است.

البته مارکس و انگـلس ایـن نـظریه را در مـورد «نـقش کـار در موجودیت انسان» از هگل گرفته‌اند. هگل اولین بار گفته است: «هستی حقیقی انسان در وهلهٔ نخست عمل اوست.»[۵]

پس از نظر مارکسیسم اولاً موجودیت انسانی انسانْ اجتماعی است

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۴۰، نقل از **نقد اقتصاد سیاسی** مارکس.

۲. **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو**، ص ۱۵۳.

۳. همان مأخذ، ص ۱۶۷.

۴. مارکس و مارکسیسم، ص ۴۱، نقل از **نقش کار در انسان کـردن مـیمون** فـردریک انگلس.

۵. همان مأخذ، ص ۳۹.

و نه فردی. ثانیاً موجودیت انسان اجتماعی کار اجتماعی یعنی کار تجسم‌یافته است و هر امر فردی مانند احساس فردیِ خود و احساسات خود و یا هر امر اجتماعی دیگر از قبیل فلسفه، اخلاق، هنر، مذهب و... مظاهر و تجلیات موجودیت واقعی انسان است نه عین موجودیت واقعی انسان. بنابراین تکامل واقعی انسان عیناً همان تکامل کار اجتماعی است اما تکامل فکری، عاطفی، احساسی و یا تکامل نظام اجتماعی مظاهر و تجلیات تکامل واقعی می‌باشند نه عین تکامل. تکامل مادی جامعه معیار تکامل معنوی آن است؛ یعنی همان طور که عمل معیار اندیشه است، صحت و سقم اندیشه را با عمل باید سنجید نه با معیارهای فکری و منطقی، معیار تکامل معنوی نیز تکامل مادی است. پس اگر پرسیده شود کدام مکتب فلسفی یا اخلاقی یا مذهبی یا هنری مترقی‌تر است، معیارهای فکری و منطقی نمی‌تواند پاسخگوی این پرسش باشد؛ یگانه معیار این است که سنجیده شود آن مکتب مولود و مظهر چه شرایط و چه درجه‌ای از تکامل کار اجتماعی یعنی ابزار تولید است.

این طرز تفکر البته برای ما که هستی واقعی انسان را «من» او می‌دانیم و این «من» را جوهری غیرمادی تلقی می‌کنیم و آن را محصول حرکات جوهری طبیعت می‌شماریم نه محصول اجتماع، شگفت می‌نماید. ولی کسی مانند مارکس که مادی می‌اندیشد و به جوهر غیرمادی باور ندارد، باید جوهر انسان و واقعیت او را از نظر زیستی توجیه کند و بگوید جوهر انسان همان ساختمان مادی اندام اوست، آنچنان که مادیین قدیم از قبیل مادیین قرن هجدهم می‌گفتند. اما مارکس این نظر را رد می‌کند و مدعی است جوهر انسانیت در اجتماع شکل می‌گیرد نه در طبیعت، آنچه در طبیعت شکل می‌گیرد انسان بالقوه است نه بالفعل. از این‌که بگذریم، مارکس باید یا فکر و اندیشه را جوهر انسانیت بشمارد و کار و فعالیت را مظهر و تجلّی اندیشه بداند و یا

برعکس، کار را جوهر انسانیت بداند و فکر و اندیشه را مظهر و تجلّی کار تلقی کند. مارکس که مادی فکر می‌کند و نه تنها در فرد اصالت ماده را می‌پذیرد و منکر جوهر ماورای ماده در فرد است، در باب جامعه و تاریخ نیز قائل به اصالت ماده است و ناچار شقّ دوم را انتخاب می‌کند.

از اینجا تفاوت نظریهٔ مارکس با سایر مادیین دربارهٔ هویت تاریخ روشن می‌شود. هر متفکر مادی خواه ناخواه به حکم اینکه انسان را و تجلیات وجودی انسان را مادی می‌داند، هویت تاریخ را مادی می‌شمارد. اما آنچه مارکس می‌گوید بیش از این است. مارکس می‌خواهد بگوید هویت تاریخْ اقتصادی است، و نظر به این که در اقتصادْ روابط تولیدی اقتصادی یعنی روابط مالکیت انسان و محصول کار را امری قهری و ضروری و به صورت انعکاسی از مرحلهٔ رشد «ابزار تولید» یعنی کار تجسم‌یافته تلقی می‌کند، در حقیقت می‌خواهد بگوید هویت تاریخ ابزاری است. پس تنها این که بگوییم هویت تاریخْ مادی است و حتی اگر بگوییم هویت تاریخْ اقتصادی است، کاملاً بیانگر نظریهٔ مارکس نیست. باید توجه داشته باشیم که روح و هویت تاریخ از نظر مارکس «ابزاری» است. این است که ما در برخی نوشته‌های خود[1] ماتریالیسم تاریخی مارکس را «نظریهٔ ابزاری» اصطلاح کرده‌ایم در مقابل نظریهٔ خودمان که «نظریهٔ انسانی» تاریخ است و برای تاریخ ماهیت انسانی قائل شده‌ایم.

حقیقت این است که مارکس آنچنان غرق در «فلسفهٔ کار» است و آنچنان برداشتی از کار اجتماعی دارد که دقیقاً باید طبق این فلسفه چنان اندیشید که انسانها آنها نیستند که در کوچه‌ها و خیابانها راه می‌روند و می‌اندیشند و تصمیم می‌گیرند، انسانهای واقعی آن ابزارها و ماشینها

---

۱. قیام و انقلاب مهدی علیه‌السلام از دیدگاه فلسفهٔ تاریخ.

هستند که کارخانه‌ها را فی‌المثل مـی‌چرخـانند. انسـانهایی کـه سـخن می‌گویند و راه می‌روند و می‌اندیشند «مثال» انسان‌اند نه «خود» انسان. برداشت مارکس از کار اجتماعی و ابزار تولید به مانند برداشت از یک موجود جاندار است که خود به خود و کورکورانه و خارج از تصمیم و ارادهٔ «مثالها» یعنی مظاهر انسان نه خود انسان، جبراً و ضرورتاً رشـد می‌کند و تکامل می‌یابد و اراده و اندیشهٔ «انسانهای نمودی» را (یـعنی همان «مثالها» که اندیشه و اراده دارند) تحت نفوذ جبری و قهری خود قرار می‌دهد و به دنبال خود می‌کشاند.

از یک نظر می‌توان گفت که مارکس در مورد کار اجتماعی و سیطره و تسلطش بر شعور و آگاهی و ارادهٔ انسان همان چیزی را می‌گوید که برخی از حکمای الهی در مورد فعالیتهای ناآگاهانهٔ بدنی انسان از قبیل فعالیتهای جهاز هاضمه، قلب، کبد و غـیره تـحت نـفوذ ارادهٔ پـنهان و «احدیّ التعلق» نفس می‌گفتند. از نظر این حکما میلها، خواستها، بایدها و نبایدها و بالاخره همهٔ اموری که به جنبهٔ عملی نفس یعنی بـه جـنبهٔ سِفلی و تدبیری و تعلّقی و به بدن مربوط است که در سطح شعور آگاه برای ذهن مطرح می‌شود، انعکاسی است از یک سلسله نیازهای طبیعی که شعور آگاه بدون آنکه بداند ریشهٔ این امور کجاست قهراً و جبراً تحت تدبیر پنهان نفس قرار می‌گیرد، و هم شبیه آن چیزی است که «فروید» در مورد آن چیزی که خود آن را «شعور باطن» یا «شعور ناآگاه» اصطلاح کرده است و بر شعور آگاه تسلط مقتدرانه دارد می‌گوید، با این تفاوت که آنچه حکمای پیشین می‌گفتند یا آنچه فروید می‌گفت اولاً اخـتصاص داشت به بخشی از شعور ظاهر و ثانیاً حکومت یک شعور مخفی؛ بعلاوه آنچه آنها می‌گفتند بیرون از وجود انسان نبود و آنچه مارکس می‌گوید بیرون از وجود انسان است. اگر درست دقت شود نظریهٔ مارکس از نظر فلسفی سخت حیرت‌انگیز است.

مارکس این کشف خود را مقایسه می‌کند با کشف معروف زیست‌شناسی داروین. داروین ثابت کرد که چگونه جریانی خارج از اراده و شعور حیوان به تدریج و ناآگاهانه سبب می‌شود اندامهای حیوان در طول زمان ساخته شود. مارکس نیز مدعی شد که جریانی کور (که هستی واقعی انسان نیز همان است) تدریجاً و ناآگاهانه سبب می‌شود که اندام اجتماعی انسان (یعنی همهٔ آن چیزهایی که مارکس آنها را روبنا می‌نامد و بلکه قسمتی از زیربنا یعنی روابط اجتماعی اقتصادی) ساخته شود. می‌گوید:

> داروین توجه دانشمندان را به تاریخ «فن‌شناسی طبیعی»، یعنی تشکیل عضوهای گیاهها و جانوران به مثابه وسایل تولید برای زندگی آنها، جلب کرده است. آیا تاریخ پیدایش عضوهای مولّد انسان اجتماعی، یعنی پایهٔ مادی هرگونه سازمان اجتماعی، شایستهٔ چنین برداشتی نیست؟... فن‌شناسی، شیوهٔ عمل انسان را در برابر طبیعت عریان می‌سازد. فراگرد تولید، زندگی مادی او و در نتیجه منشأ روابط اجتماعی و اندیشه‌ها و فرایافتهای فکری را که از آن ناشی می‌شوند آشکار می‌سازد[1].

از مجموع آنچه تاکنون گفتیم روشن شد که نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی مبنی بر چند نظریهٔ دیگر است که برخی روان‌شناسانه و برخی جامعه‌شناسانه و برخی فلسفی و انسان‌شناسانه است.

---

۱. تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۲۲۳، نقل از کتاب آثار برگزیدهٔ مارکس و انگلس.

نتایج

نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی به نوبهٔ خود یک سلسله نتایج دارد که در استراتژی و مقصد عملی اجتماعی مؤثر است. ماتریالیسم تاریخی یک مسئلهٔ فکری و نظری محض که تأثیری در رفتار و انتخاب اجتماعی نداشته باشد نیست. اکنون ببینیم چه نتایجی می‌توانیم بگیریم.

۱. اولین نتیجه به مسئلهٔ «شناخت» جامعه و تاریخ مربوط می‌شود. بنا بر مادیت تاریخ، بهترین و مطمئن‌ترین راه برای تحلیل و شناخت حوادث تاریخی و اجتماعی این است که بنیادهای اقتصادی آنها را مورد بررسی قرار دهیم. بدون بنیاد اقتصادی حوادث تاریخی، شناخت دقیق و صحیح آنها نامیسر است، زیرا فرض بر این است که همهٔ تحولات اجتماعی ماهیتاً اقتصادی است هرچند صورتاً می‌نماید که ماهیت مستقل فرهنگی یا مذهبی یا اخلاقی دارد؛ یعنی همهٔ این تحولات انعکاسی است از وضع اقتصادی و مادی جامعه، اینها همه معلولند و آن علت. حکمای پیشین نیز مدعی بودند که شناخت اشیاء از راه علل ایجاد آنها شریف‌ترین و کامل‌ترین نوع شناخت است. پس با فرض اینکه ریشهٔ اصلی همهٔ تحولات اجتماعی از ساخت اقتصادی جامعه است، بهترین راه شناخت تاریخ، تحلیل اجتماعی ـ اقتصادی است. به عبارت دیگر همان طور که علت در مرحلهٔ واقعیت و ثبوت بر معلول تقدم و اولویت دارد، در مرحلهٔ شناخت و اثبات نیز تقدم و اولویت دارد. پس اولویت بنیاد اقتصادی تنها اولویت عینی و وجودی نیست، ذهنی و شناختی و اثباتی نیز هست.

کتاب تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو در توضیح این مطلب می‌گوید:

در تحلیل انقلابهای اجتماعی نباید دربارهٔ کشمکشهای

اجتماعی از روی شکل سیاسی، حقوقی و ایدئولوژیک آنها داوری کرد، بلکه برعکس باید آنها را به وسیلهٔ تناقض میان نیروهای مولّد و روابط تولیدی توضیح داد. مارکس جدّاً ما را از چنین داوریهایی برحذر می‌دارد، زیرا اولاً واقع‌بینانه نیست و معلول یعنی شکلهای سیاسی، حقوقی و ایدئولوژیک را به‌جای علت که تناقضها و دگرگونیهای اقتصادی است می‌گذارد. ثانیاً سطحی است چون به جای نفوذ در اعماق جامعه و جستجوی علل حقیقی، در سطح آن می‌ماند و به آنچه بلافاصله عرضه می‌گردد اکتفا می‌کند. ثالثاً وهمی است چون روبناها که به طور کلی ایدئولوژیک‌اند جز توهم یعنی تصویر نادرست واقعیت نیستند، لکن به‌جای موضوع واقعی تحلیلی، تصویر نادرست آن را گرفتن مسلّماً ما را به اشتباه می‌کشاند[1].

آنگاه از کتاب آثار برگزیدهٔ مارکس و انگلس چنین نقل می‌کند:

همان‌گونه که دربارهٔ یک فرد از روی اندیشه‌ای که نسبت به خود دارد داوری نمی‌کنند، نباید دربارهٔ یک‌چنین دوران آشفتگی از روی آگاهی که از خویش دارد داوری کرد[2].

مارکس می‌کوشد نقش آگاهی، اندیشه و تمایل به «نوآوری» را که معمولاً عامل اساسی تکامل می‌شمارند منتفی سازد. مثلاً سن سیمون که در بسیاری از اندیشه‌ها مارکس از او بهره گرفته است، دربارهٔ نقش

---

۱. تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۱۵۵.
۲. همان مأخذ، ص ۱۵۵.

غریزهٔ «نوآوری» در تکامل می‌گوید:

> جامعه‌ها تابع دو نیروی اخلاقی است که دارای شدت برابر هستند و به تناوب اثر می‌بخشند: یکی نیروی عادت و دیگری میل به نوآوری. پس از چندگاهی عادتها لزوماً زشت می‌گردند... و در آن هنگام است که نیاز به چیزهای تازه احساس می‌شود و این نیاز حالت انقلابی حقیقی را تشکیل می‌دهد[1].

و یا پرودون، استاد دیگر مارکس، دربارهٔ نقش عقاید و اندیشه‌ها در تکامل جامعه‌ها می‌گوید:

> شکلهای سیاسی ملتها مظهر عقاید آنها بوده است. تحرک این شکلها، دگرگونی و نابودی آنها آزمایشهای شکوهمندی است که ارزش این اندیشه‌ها را برای ما آشکار می‌سازد و به تدریج حقیقت مطلق ابدی و تغییرناپذیر از آنها پدیدار می‌شود. لکن می‌بینیم که تمام نهادهای سیاسی الزاماً و به خاطر این‌که خود را از مرگ نجات بخشند به سوی همطراز ساختن شرایط اجتماعی می‌گرایند[2].

علی‌رغم همهٔ اینها مارکس مدعی است که:

۱. همان مأخذ، ص ۱۸۱.
۲. همان مأخذ، ص ۱۹۸.

> هر انقلاب اجتماعی بیش از هر چیز یک ضرورت اجتماعی ـ اقتصادی است که ناشی از قطبی شدن ماهیت و شکل جامعهٔ مدنی و نیروهای مولّد و روابط اجتماعی می‌باشد[۱].

مارکس می‌خواهد بگوید این غریزهٔ نوآوری و یا عقاید و ایمانهای شورانگیز نیست که تحولات اجتماعی را به وجود می‌آورد، بلکه ضرورت اجتماعی ـ اقتصادی است که میل به نوآوری یا عقاید و ایمانهای شورانگیز را می‌آفریند.

پس با این نتیجه گیری از مادیت تاریخ، اگر بخواهیم مثلاً جنگهای ایران و یونان یا جنگهای صلیبی یا فتوحات اسلامی یا رنسانس غرب یا انقلاب مشروطیت ایران را تحلیل کنیم، اشتباه است که رویدادهای ظاهری و شکلهای صوری آنها را که احیاناً سیاسی، مذهبی، فرهنگی است مورد مطالعه و قضاوت قرار دهیم و یا حتی احساسی که خود آن انقلابیون داشته‌اند که حرکت خود را سیاسی یا مذهبی یا فرهنگی می‌پنداشتند ملاک قرار دهیم؛ باید ماهیت و هویت واقعی آن حرکتها را که اقتصادی و مادی است مورد توجه قرار دهیم تا کلید اصلی را به دست آوریم.

امروز هم می‌بینیم که جوجه مارکسیستهای معاصر به توجیه هر حرکت تاریخی که می‌خواهند دست بزنند، ژستی می‌گیرند و چند جمله‌ای هم که شده، ولو آنکه هیچ اطلاعی هم نداشته باشند، از اوضاع اقتصادی مقارن آن حرکت بحث می‌فرمایند.

۲. قانون حاکم بر تاریخ، قانونی جبری و لا یتخلّف و بیرون از ارادهٔ

---

۱. همان مأخذ، ص ۱۸۳. مقصود از قطبی شدن ماهیت و شکل جامعه یا قطبی شدن نیروهای مولّد و روابط اجتماعی، در دو وضع متضاد و ناسازگار قرار گرفتن آنهاست.

انسانهاست. ما در فصلهای پیش دربارهٔ این که آیا بر تاریخ یک سلسله قوانین علّی و معلولی که لازمه‌اش نوعی ضرورت علّی و معلولی است حاکم است یا نه، سخن گفتیم و توضیح دادیم که برخی تحت عنوان تصادف و برخی به عنوان این که انسان موجودی مختار و آزاد است، حکومت قانون علیت و در نتیجه وجود ضرورت و سنتهای لایتخلّف را در جامعه و تاریخ نفی کرده‌اند. ولی ما ثابت کردیم که این نظریه بی‌اساس است و قانون علیت و بالنتیجه ضرورت علّی و معلولی بر جامعه و تاریخ همان گونه حاکم است که بر سایر امور. و از طرف دیگر ثابت کردیم که جامعه و تاریخ به حکم اینکه از وحدت و وجود حقیقی برخوردار است و طبیعت خاص دارد، قوانین حاکم بر آنها ضروری و کلی است. پس مطابق بیان گذشته، بر جامعه و تاریخ یک سلسله قوانین «ضروری» و «کلی» حاکم است. ما این نوع ضرورت را «ضرورت فلسفی» اصطلاح می‌کنیم و این ضرورت حکم می‌کند که جریان تاریخ بر طبق یک سلسله قوانین قطعی و ضروری صورت می‌گیرد.

اما جبر تاریخ مارکسیستی که از آن به «جبر اقتصادی» تعبیر می‌شود تعبیر خاصی است از ضرورت فلسفی. این نظریه ترکیبی است از دو نظریهٔ دیگر: یکی همان ضرورت فلسفی که حکم می‌کند هیچ حادثه‌ای بدون ضرورتْ وجود پیدا نمی‌کند، وجود هر پدیده‌ای در زمینهٔ پیدایش علل خاص خودش حتمی و اجتناب‌ناپذیر است و در زمینهٔ نبودن آن عللْ محال و ممتنع است، و دیگر نظریهٔ تقدم بنیاد مادی جامعه بر سایر بنیادها، که قبلاً توضیح دادیم. لازمهٔ این دو نظریه، جبر مادی تاریخ است؛ یعنی تبعیت روبنا از زیربنا حتمی و اجتناب‌ناپذیر است، با تغییر و دگرگونی زیربنا تغییر و دگرگونی روبنا قطعی و لایتخلّف است و بدون تغییر زیربنا تغییر روبنا ناممکن است.

آنچه که به ادعای مارکسیسم، سوسیالیزم مارکسیستی را «علمی»

می‌کند و به صورت یک قانون طبیعی درمی‌آورد مانند سایر قوانین طبیعی جهان، همین اصل است، زیرا طبق این اصل ابزار تولید که اساسی‌ترین قسمت ساخت اقتصادی جامعه است طبق یک سلسله قوانین طبیعی به رشد خود ادامه می‌دهد. همچنان که انواع گیاهان و حیوانات در طول تاریخِ چند صد میلیون سالی خود به رشد تدریجی خود ادامه داده و در مراحل خاصی وارد نوعیت جدیدی شده‌اند و همچنان که رشد و تکامل و تبدل نوعی گیاهان و جانورانْ خارج از اراده و هوس و آرزوی کسی بوده است، رشد و تکامل ابزار تولید نیز چنین است.

ابزار تولید در جریان رشد تدریجی خود مراحلی را طی می‌کند. به هر مرحله که رسید جبراً به دنبال خود سایر شئون جامعه را دگرگون می‌سازد و قابل جلوگیری نیست و پیش از آنکه به مرحلهٔ خاص رشد خود برسد، امکان پیش افتادن تحولات روبنایی اجتماعی وجود ندارد. سوسیالیستها و به طور کلی عدالتخواهانی که بدون توجه به امکاناتی که از ناحیهٔ رشد ابزار تولید باید به دست آید صرفاً به حکم عاطفه و آرزوی عدالتخواهی و سوسیالیسم و اشتراکی شدن جامعه در تلاش هستند، جز بیهوده کاری چیزی انجام نمی‌دهند. کارل مارکس در مقدمهٔ کتاب سرمایه گفته است:

> کشوری که از لحاظ صنعتی بیش از همه توسعه یافته، خود نمونه‌ای است از تصور آیندهٔ کشورهایی که در جدول صنعتی پس از وی قرار دارند[1]... حتی اگر جامعه‌ای به مرحله‌ای

---

۱. یعنی صنعت و تکنیک و بالتبع روبنای اجتماعی کشورهای صنعتی در یک خط سیر معین و غیرقابل تخلف پیشرفت می‌کند. مسیر حرکت جامعه‌ها «تک خطی» است. ←

برسد که مسیر قانون طبیعی حاکم بر حرکت خویش را کشف کند، نه قادر به جهیدن از مراحل توسعهٔ طبیعی خود خواهد بود و نه قادر به از بین بردن آنها با صدور فرامین، اما می‌تواند دورهٔ بارداری را کوتاهتر و رنجهای وضع حمل را خفیف‌تر کند.

مارکس در قسمت اخیر بیان خود نکته‌ای را بیان می‌کند که به آن توجه نشده و یا کمتر توجه شده است و در حقیقت می‌خواهد به یک پرسش یا ایراد «مقدّر» پاسخ دهد. ممکن است کسی بگوید توسعهٔ مرحله به مرحلهٔ جامعه به دنبال توسعهٔ منظم و مرحله به مرحلهٔ طبیعت تا وقتی جبری و تخلف‌ناپذیر است که انسان آن را نشناسد و مسیر قانون طبیعی را کشف نکند، اما همین‌که انسان آن را شناخت تحت سلطهٔ انسان در می‌آید و انسان بر آن حاکم می‌گردد. لذا می‌گویند: طبیعت مادام که شناخته نباشد ارباب انسان است و به هر نسبت که فهمیده شود به صورت خدمتگزار انسان در می‌آید. مثلاً یک بیماری از قبیل وبا و غیره تا ناشناخته است و معلوم نیست از چه پدید می‌آید و با چه چیز می‌توان آن را نابود کرد، حاکم علی الاطلاق بر زندگی بشر است، اما همین که شناخته شد ـ آنچنان که امروز شناخته شده است ـ مهار می‌شود و مانع تلفات می‌گردد. همچنین است سیل، طوفان و غیره.

مارکس ضمن بیان خود می‌خواهد بگوید حرکت منظم و مرحله به مرحلهٔ جامعه از نوع حرکات و تغییرات دینامیکی است یعنی از نوع حرکات خود به خودی و درونی اشیاء است، مانند حرکات منظم رشد گیاهان و جانوران، نه از قبیل حرکات و تغییرات مکانیکی یعنی تغییراتی

← کشورهای پیشرفتهٔ کنونی از هر جهت نمونهٔ کشورهایی هستند که هنوز به این مرحله نرسیده‌اند. امکان اینکه این کشورها بدون اینکه از مرحلهٔ کنونی کشورهای صنعتی بگذرند، و از راه دیگر، به سوی تکامل گام بردارند وجود ندارد.

که در اشیاء وسیلهٔ عوامل بیرون از وجود آنها صورت می‌گیرد، مانند همهٔ تغییرات فنی و صنعتی در طبیعت، و از این قبیل است از بین بردن حشرات وسیلهٔ مواد حشره‌کش یا از بین بردن میکروب بیماری وسیلهٔ دوا. آنجا که کشف قانون طبیعت سبب می‌شود که طبیعت مهار شود و در اختیار انسان قرار گیرد، قوانین و روابط مکانیکی است و اما در مورد تغییرات دینامیکی و حرکات ذاتی و درونی اشیاء، حداکثر نقش علم و آگاهی انسان این است که انسان خود را با مسیر این قوانین تطبیق دهد و از این راه بهره‌برداری نماید. انسان با کشف قوانین حاکم بر رشد گیاهان و تکامل جانوران و از آن جمله قوانین رشد جنین در رحم، به یک سلسله قوانین جبری و لایتخلّف دست می‌یابد که ناچار است به آنها گردن نهد و تسلیم شود.

مارکس می‌خواهد بگوید رشد اجتماعی انسان که تابعی از رشد و تکامل ابزار تولید است، یک نوع رشد دینامیکی و درونی و ذاتی و خودبه‌خودی است که علم و آگاهی نمی‌تواند آن را عوض کند و شکل دلبخواه به آن بدهد. انسان جبراً باید به مراحل خاص تکامل اجتماعی که یک خط سیر معین است، نظیر خط سیری که جنین در رحم طی می‌کند، گردن نهد و اندیشهٔ عوض شدن آن را، مثلاً اندیشهٔ اینکه جامعه برخی مراحل وسط را طی نکرده به مرحلهٔ نهایی برسد و یا اندیشهٔ اینکه از راه دیگر غیر از راههای مشخصی که تاریخ نشان داده به مرحلهٔ نهایی برسد، از سر بیرون کند.

مارکسیسم از این نظر که سیر تکاملی اجتماعی را سیری خودبه‌خودی و ناآگاهانه و طبیعی و جبری می‌داند، مطلبی را مطرح کرده شبیه به مطلبی که سقراط در مورد ذهن بشر و زایندگی فطری او مطرح کرده بود. سقراط در تعلیمات خود از روش استفهامی استفاده می‌کرد و معتقد بود که اگر پرسشها مرحله به مرحله و منظم و با شناخت

دقیق از عملکرد ذهن صورت گیرد، ذهن با حرکت قهری و فطری خود پیشاپیش پاسخ آن پرسش را می‌دهد و نیازمند به تعلیم از خارج نیست. سقراط «مامازاده» بود و می‌گفت من با اذهان همان عملی را انجام می‌دهم که مادرم در مورد زائوها انجام می‌داد. ماما بچه را نمی‌زایاند، طبیعت مادر است که به موقع خود بچه را می‌زایاند. در عین حال به وجود ماما نیاز هست، ماما مراقبت می‌کند که یک جریان غیرطبیعی پیش نیاید و سبب ناراحتی مادر یا کودک نشود.

از نظر مارکسیسم با اینکه کشف قوانین جامعه‌شناسی و فلسفهٔ تاریخ تأثیری در تغییر جامعه ندارد، در عین حال به علم جامعه‌شناسی و فلسفهٔ تاریخ باید ارج نهاد. سوسیالیسم علمی جز کشف همین قوانین نیست. کمترین اثرش دور ریختن سوسیالیسم تخیلی و عدالتخواهیهای آرزویی است، زیرا قوانین دینامیکی علی‌رغم اینکه از دسترس تغییر و تبدیل خارج است، از یک مزیت برخوردار است و آن مزیتِ پیش‌بینی است. در پرتو جامعه‌شناسی علمی و سوسیالیسم علمی می‌توان وضع هر جامعه را بررسی کرد که در چه مرحله‌ای است و آیندهٔ آن جامعه را پیش‌بینی کرد و در نتیجه می‌توان فهمید که کودک سوسیالیسم در رحم هر جامعه‌ای در چه مرحله‌ای است و در هر مرحله‌ای همان را انتظار داشت که باید، و انتظارهای بیجا را کنار گذاشت. از یک جامعه‌ای که هنوز در مرحلهٔ فئودالیسم است انتظار انتقال به سوسیالیسم را نباید داشت، همچنان که در انتظار تولد فوری یک جنین چهارماهه نباید نشست.

مارکسیسم کوشش دارد مراحل طبیعی دینامیکی جامعه‌ها را بشناسد و معرفی کند و قوانین جبری تحول جامعه‌ها را از هر دوره‌ای به دورهٔ دیگر کشف نماید.

از نظر مارکسیسم جامعه‌ها چهار مرحلهٔ کلی را طی کرده تا به

سوسیالیسم رسیده یا خواهند رسید: دورهٔ اشتراک اولیه، دورهٔ بردگی، دورهٔ سرمایه‌داری، دورهٔ سوسیالیسم. احیاناً به جای چهار دوره، پنج دوره یا شش دوره و یا هفت دوره ذکر می‌شود؛ یعنی هریک از دوره‌های بردگی، سرمایه‌داری، سوسیالیسم به دو دوره قابل تقسیم است.

۳. هر دورهٔ تاریخی با دورهٔ دیگر از نظر ماهیت و نوعیت مختلف است. همان طور که از نظر زیستی، جانوران از نوعی به نوعی دیگر متبدّل می‌شوند و تغییر ماهیت می‌دهند، دورانهای تاریخی نیز همین‌طور است. از این رو هر دوران تاریخی قوانین ویژه‌ای دارد و هرگز قوانین دوران قبل از یک دوران یا قوانین دورانی بعد از آن دوران را نمی‌توان به آن دوران تعمیم داد. همان طور که آب تا وقتی که آب است تابع قوانین خاص مایعات است اما همین که تبدیل به بخار شد دیگر تابع آن قوانین نیست بلکه تابع قوانین مخصوص گازهاست، جامعه نیز تا وقتی که مثلاً در مرحلهٔ فئودالیسم است با یک سلسله قوانین اداره می‌شود و همین که از آن مرحله گذشت و به مرحلهٔ کاپیتالیسم رسید کوشش برای ابقای قوانین دورهٔ فئودالیسم بیهوده است. از این رو جامعه نمی‌تواند قوانین جاودانه و ابدی داشته باشد. بنا بر ماتریالیسم تاریخی و «زیربنا» بودن اقتصاد، هرگونه قانون مدعی جاودانگی محکوم است. یکی از ناسازگاریهای مادیت تاریخی با مذهب ــ خصوصاً اسلام که به یک سلسله قوانین جاودانه قائل است ــ در همین جاست.

در کتاب تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، از ملحقات چاپ دوم سرمایه چنین نقل می‌کند:

> هر دوران تاریخی قانونهای ویژه‌ای دارد... همین‌که زندگی از یک مرحله به مرحلهٔ دیگر عبور می‌کند، با قانونهای دیگری اداره خواهد شد. زندگی اقتصادی در نموّ تاریخی خویش

همان پدیده‌ای را ارائه می‌دهد که ما در شاخه‌های دیگر زیست‌شناسی با آن روبرو هستیم... ارگانیسمهای اجتماعی به همان اندازه از هم متمایزند که ارگانیسمهای جانوری و گیاهی از هم متمایز می‌باشند[۱].

۴. رشد ابزار تولید سبب شد که در فجر تاریخ، مالکیت اختصاصی به وجود آمد و جامعه منقسم شد به دو طبقهٔ استثمارگر و استثمارشده، و این دو طبقه دو قطب اصلی جامعه را از بدو تاریخ تاکنون تشکیل داده و می‌دهند و همواره میان این دو قطب تضاد و کشمکش وجود داشته است. البته معنی دو قطبی شدن جامعه این نیست که همهٔ گروهها منحصراً یا استثمارگرند یا استثمارشده، احیاناً ممکن است گروههایی باشند نه استثمارگر و نه استثمارشده. مقصود این است که گروههای مؤثر در سرنوشت جامعه این دو گروه‌اند که دو قطب اصلی را تشکیل می‌دهند، سایر گروهها از یکی از این دو گروه اصلی پیروی می‌کنند.

در کتاب **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو** می‌نویسد:

در نزد مارکس و انگلس دو الگوی مختلف از تقسیم جامعه به طبقات و پیکار آنها می‌یابیم: یکی دو قطبی و دیگری چند قطبی. تعریف طبقه از این دو الگو متفاوت است. در الگوی اول طبقه مجازی است و در دومی واقعی است[۲]. ضوابط پیدایش طبقه هم متفاوت است. انگلس در مقدمهٔ

---

۱. **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو**، ص ۲۲۵.

۲. مقصود از طبقهٔ واقعی گروهی است که زندگی اقتصادی مشترک و درد مشترک دارند، اما طبقهٔ مجازی یعنی گروه‌هایی با زندگیهایی ناهمسان که در عین حال از یک ایدئولوژی پیروی می‌کنند.

> جنگ کشاورزان آلمان می‌کوشد این دو الگو را با هم آشتی دهد و یک الگوی متجانس از آنها بسازد. او در جامعه طبقات متعدد و در درون هریک از طبقات دسته‌های گوناگونی را تشخیص می‌دهد، لکن به عقیدهٔ وی فقط دو طبقه می‌تواند یک رسالت تاریخی قطعی را انجام دهند: بورژوازی و پرولتاریا، زیرا آنها قطبهای حقیقتاً متضاد جامعه را تشکیل می‌دهند[۱].

از نظر فلسفهٔ مارکسیسم همان طور که محال است جامعه از نظر روبنایی بر زیربنای خود پیشی گیرد، همچنین محال است آنجا که جامعه از نظر زیربنا (روابط اجتماعی و اقتصادی، روابط مالکیت) به دو قطب استثمارگر و استثمارشده تجزیه می‌شود، از نظر روبنایی به صورت یکپارچه باقی بماند. وجدان اجتماعی نیز به نوبهٔ خود تجزیه می‌شود به دو بخش: وجدان استثمارگر و وجدان استثمارشده. دو جهان‌بینی، دو ایدئولوژی، دو سیستم اخلاقی، دو نوع فلسفه در جامعه پدید می‌آید. موضع اجتماعی و اقتصادی هر طبقه الهام‌بخش نوعی فکر و اندیشه و بینش و ذوق و طرز تفکر و جهت‌گیری و موضع‌گیری اجتماعی می‌گردد. هیچ طبقه‌ای نمی‌تواند از نظر وجدان و ذوق و طرز تفکر بر موضع اقتصادی خود پیشی گیرد. تنها چیزی که دو قطبی نمی‌شود و از مختصات طبقهٔ استثمارگر است «دین» و دیگر «دولت» است. دین و دولت از اختراعات خاص طبقهٔ استثمارگر برای تسلیم کردن طبقهٔ استثمارشده و به اسارت رفته است. ولی طبقهٔ استثمارگر به حکم اینکه مالک مواهب مادی اجتماع است، فرهنگ خود را ـ و از آن جمله مذهب را ـ به طبقهٔ استثمارشده تحمیل می‌کند. از این رو همواره فرهنگ حاکم

۱. تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۳۴۵.

(یعنی جهان‌بینی حاکم، ایدئولوژی حاکم، اخلاق حاکم، ذوق و احساس حاکم و به طریق اولیٰ مذهب حاکم) همان فرهنگ طبقهٔ استثمارگر است. فرهنگ طبقهٔ استثمارشده مانند خودش همواره محکوم است و جلو رشدش گرفته می‌شود. مارکس در ایدئولوژی آلمانی گفته است:

> افکار طبقهٔ حاکم در هر عصر، افکار حاکم آن عصر است؛ یعنی طبقه‌ای که نیروی مادی حاکم در جامعه است در عین حال نیروی معنوی حاکم آن نیز می‌باشد، طبقه‌ای که وسایل تولید مادی را در اختیار دارد... افکار حاکم چیزی نیست جز بیان اندیشوار روابط مادی حاکم، یعنی روابط مادی به زبان افکار، یعنی همان روابطی که این طبقه را حاکم ساخته است، افکار حاکمیت او. افرادی که طبقهٔ حاکم را تشکیل می‌دهند علاوه بر چیزهای دیگر آگاهی نیز دارند و از این رو فکر نیز می‌کنند. تا آنجا که به مثابه طبقه حاکمیت دارند و عصر تاریخی را تعیین می‌کنند، خود روشن است که آن را در همهٔ سطوح انجام می‌دهند؛ یعنی علاوه بر چیزهای دیگر چون اندیشندگان و مولّدان افکار حکومت می‌کنند و توزیع افکار را تنظیم می‌کنند، افکارشان افکار حاکم دوران است[1].

قطب حاکم و استثمارگرْ بالذات ارتجاعی، محافظه‌کار، سنت‌گرا و گذشته‌نگر است و فرهنگش که همان فرهنگ حاکم و تحمیلی است فرهنگ ارتجاعی و سنت‌گرایی و گذشته‌نگری است. و اما قطب استثمارشده و به اسارت‌رفته بالذات انقلابی و قالب‌شکن و پیشرو و

۱. ایدئولوژی آلمانی (ترجمهٔ فارسی)، ص ۶۱.

آینده‌نگر است و فرهنگش که همان فرهنگ محکوم است فرهنگ انقلابی و سنت‌شکنی و آینده‌نگری است. استثمارشدگی شرط لازم انقلابی‌شدن است؛ یعنی تنها این طبقه است که استعداد انقلابی شدن دارد.

در کتاب **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو** پس از عبارتی که در بالا از انگلس در مقدمهٔ **جنگ کشاورزان آلمان** نقل کردیم می‌گوید:

> یک سال پس از انتشار این مقدمه (مقدمهٔ کتاب **جنگ کشاورزان آلمان**) کنگرهٔ سوسیالیستهای آلمانی در «گوتا» در برنامهٔ خود نوشت که در برابر طبقهٔ کارگر، تمام طبقات، توده‌ای ارتجاعی را تشکیل می‌دهند. مارکس این جمله را به شدت مورد انتقاد قرار داد. اما اگر بخواهیم منطقی باشیم باید اعتراف کرد که این سوسیالیستهای بینوا پس از آنچه مارکس در **بیانیهٔ** خود نوشته بود، چون نمی‌توانستند میان الگوی دوقطبی و چندقطبی وی تمیز دهند، جز آنچه گفته‌اند داوری دیگری نمی‌توانستند کرد. مارکس در **بیانیه** (مانیفست حزب کمونیست) پیکار کنونی طبقات را همچون پیکار میان پرولتاریا و بورژوازی معرفی کرده و نوشته بود که میان تمام طبقاتی که مخالف بورژوازی‌اند تنها طبقهٔ پرولتاریا طبقه‌ای حقیقتاً انقلابی است[۱].

مارکس در بعضی سخنان خود گفته است که تنها طبقهٔ پرولتاریاست که تمام ویژگیها و شرایط انقلابی شدن را داراست. آن شرایط عبارت

---

۱. **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو**، ص ۳۴۷.

است از:

۱. استثمارشدگی که برای آن، تولیدکننده هم باید باشند.

۲. مالکیت نداشتن (این ویژگی و ویژگی اول را کشاورزان هم دارند).

۳. سازمان‌یافتگی که لازمه‌اش تمرکز و تجمّع است (این ویژگی به طبقهٔ پرولتر که در یک کارخانه به معاضدت یکدیگر کار می‌کنند اختصاص دارد، اما در کشاورزان که در بخشهای مختلف زمین پراکنده‌اند وجود ندارد).

مارکس در مورد ویژگی دوم گفته است:

> کارگر به دو معنی آزاد است: آزاد برای فروش نیروی کار خود، و آزاد از هرگونه مالکیت.

و برای ویژگی سوم در بیانیه گفته است:

> رشد صنعتْ تنها تعداد پرولتاریا را افزون نمی‌سازد، علاوه بر آن آنها را به صورت توده‌ای چشمگیر متمرکز می‌کند. نیروی پرولترها افزایش می‌یابد و خودشان به نیروی خویش آگاه می‌گردند[1].

اصل فوق‌الذکر را می‌توان به نام «اصل تطابق میان پایگاه ایدئولوژی و پایگاه طبقاتی و اجتماعی» نامید. بنا بر این اصل هر طبقه نوعی فکر، اندیشه، اخلاق، فلسفه، هنر، شعر، ادب و غیره را تولید می‌کند

۱. همان مأخذ، ص ۳۵۷.

که وضع زندگی و معاش و منافع او ایجاب می‌کند. همچنان که می‌توان این اصل را «اصل تطابق میان خاستگاه هر فکر و اندیشه و جهت آن فکر و اندیشه» نام نهاد؛ یعنی هر فکر و هر اندیشه و هر سیستم اخلاقی یا مذهبی از میان هر طبقه‌ای که برخاسته باشد در جهت منافع همان طبقه است؛ محال است که یک سیستم فکری از میان طبقه‌ای در جهت خیر و صلاح و سود طبقه‌ای دیگر برخیزد و یا از میان طبقه‌ای در جهت خیر و صلاح انسانیت برخیزد و هیچ جهت‌گیری خاص طبقاتی نداشته باشد. فکر و اندیشه آنگاه جنبهٔ اومانیستی و انسانی و ماورای طبقاتی پیدا می‌کند که تکامل ابزار تولید ایجاب کند نفی همهٔ طبقات را؛ یعنی با نفی تضاد پایگاه طبقاتی، تضاد پایگاه ایدئولوژیک هم نفی می‌شود و با نفی تضاد خاستگاههای فکری، تضاد جهت‌گیریهای فکری هم نفی می‌شود.

مارکس در برخی آثار دورهٔ جوانی‌اش (مقدمه بر انتقاد فلسفهٔ حقوق هگل) که به جنبهٔ سیاسی طبقات (فرمانروایی و فرمانبرداری) بیشتر تکیه کرده تا جنبهٔ اقتصادی (بهره‌کشی و بهره‌دهی)، قهراً ماهیت پیکارهای طبقاتی را پیکار برای آزادی و رهایی از بند دانسته است. برای این پیکار دو مرحله تشخیص داده است: مرحلهٔ جزئی و سیاسی و دیگر مرحلهٔ کلی و انسانی. او چنین ابراز داشته است که انقلاب پرولتاریا که آخرین مرحلهٔ انقلاب «به اسارت‌رفتگان تاریخ» است انقلاب بنیادی است یعنی انقلاب برای رهایی کلی انسان و از میان برداشتن تام و تمام فرمانروایی و بندگی در همهٔ شکلهای آن است. مارکس توجیه این مطلب را که چگونه یک طبقه در جهت‌گیری اجتماعی خود از موضع طبقاتی خویش پیش می‌افتد و هدفش کلی و انسانی می‌گردد که با ماتریالیسم تاریخی هم درست درآید، اینچنین بیان کرده که چون بندگی این طبقه بنیادی است انقلاب او هم بنیادی است. این طبقه مورد بی‌عدالتی خاص قرار نگرفته بلکه نفس بی‌عدالتی بر او تحمیل شده؛ از این رو او هم نفس

عدالت را خواهان است و خواستار رهایی انسان است.

این بیان اولاً «شعر» است نه بیان علمی. «نفس بی‌عدالتی بر او تحمیل شده» یعنی چه؟ آیا طبقهٔ استثمارگر قبلاً از طبقهٔ خود به نحوی دیگر پیش‌افتاده و ظلم را به خاطر ظلم نه به خاطر منافع، و بی‌عدالتی را به خاطر بی‌عدالتی نه به خاطر استثمار خواهان شده است تا نتیجه‌اش و عکس‌العملش در طبقهٔ پرولتاریا خواستاری نفس عدالت باشد؟! تازه این فرض که طبقهٔ استثمارگر در دورهٔ سرمایه‌داری به چنین حالتی می‌رسد، بر ضد مفهوم ماتریالیسم تاریخی است و نوعی به اصطلاح بینش ایده‌آلیستی می‌باشد.

اصل «تطابق میان پایگاه ایدئولوژیک و پایگاه طبقاتی» همچنان که ایجاب می‌کند که میان خاستگاه یک فکر و جهت‌گیری آن تطابق باشد، ایجاب می‌کند میان گرایشهای یک فرد به یک مکتب با خاستگاه طبقاتی خود آن فرد تطابق وجود داشته باشد؛ یعنی گرایش طبیعی هر فرد به همان اندیشهٔ مکتبی است که از طبقهٔ خودش برخاسته و جهت‌گیری آن مکتب به سود طبقهٔ خودش است.

از نظر منطق مارکسیستی این اصل در شناخت اجتماعی یعنی در شناخت ماهیت ایدئولوژیها و در شناخت طبقات اجتماعی از نظر گرایشها فوق‌العاده ثمربخش و راهنماست.

۵. پنجمین نتیجه، نقش محدود ایدئولوژی، راهنمایی، دعوت، تبلیغ، اندرز و امثال اینها از امور روبنایی در جهت دادن به جامعه یا طبقات اجتماعی است. معمولاً چنین تصور می‌شود که مکتب، دعوت، استدلال، برهان، آموزش و پرورش، تبلیغ، موعظه و اندرز قادر است وجدان بشر را به طور دلخواه بسازد و دگرگون نماید. با توجه به این که وجدان هر فرد و هر گروه و هر طبقه ساختهٔ موضع اجتماعی و طبقاتی است و در حقیقت انعکاس قهری موضع طبقاتی اوست و نمی‌تواند بر آن

پیشی گیرد و یا پس بیفتد، تصور این‌که مسائل روبنایی از قبیل امور نامبرده بتواند مبدأ تحول اجتماعی بشود یک تصور ایده‌آلیستی از جامعه و تاریخ است و به این معنی است که گفته می‌شود «روشنفکری»، «اصلاح‌طلبی» و «انقلابی شدن» جنبۀ «خود انگیختگی» دارد؛ یعنی محرومیت طبقاتی است که خود به خود الهام‌بخش روشنفکری و اصلاح‌طلبی و انقلابی شدن است نه عوامل بیرونی تعلیم و تربیتی و غیره، و لااقل زمینۀ اصلی این امور را موضع طبقاتی به طور خود به خود می‌سازد، حداکثر نقش ایدئولوژی و راهنمایی و سایر عملیات روشنفکرانه این است که تضاد طبقاتی و در حقیقت موضع طبقاتی طبقۀ محروم را وارد خودآگاهی او نماید و بس، و به تعبیر خود حضرات «طبقۀ فی‌نفسه» را یعنی طبقه‌ای که در ذات خود طبقۀ خاص است تبدیل به «طبقۀ لنفسه» یعنی طبقه‌ای که علاوه بر آن، آگاهی طبقاتی هم دارد بنماید. علیهذا تنها اهرم فکری که می‌تواند در جامعۀ طبقاتی طبقه‌ای را به جنبش درآورد آگاه شدن طبقه به موضع خود و استثمارشدگی خود است. اما اهرمهای به اصطلاح کلی انسانی، عدالتخواهانه و نوعخواهانه، در جوامع طبقاتی که انسان به دو گروه استثمارگر و استثمارشده تجزیه شده و هر گروه به نوعی «با خود بیگانه» شده است و وجدان اجتماعی به دو تیپ تجزیه شده است، نمی‌تواند نقشی داشته باشد. آری، آنگاه که به حکم تکامل ابزار تولید، جبراً حکومت پرولتاریا برقرار شود و طبقات معدوم گردد و انسان به خود واقعی‌اش یعنی انسانیت بی‌مرز طبقاتی بازگردد و وجدان تجزیه‌شدۀ انسان وسیلۀ مالکیت، به وحدت بازگردد، در آن هنگام اهرمهای فکری نوعخواهانه که انعکاسی از وضع اشتراکی ابزار تولید خواهد بود می‌تواند نقش داشته باشد. پس همان طور که از نظر دوره‌های تاریخی، سوسیالیسم را که روبنای یک دورۀ تاریخی خاص است نمی‌توان دلبخواهانه به طور پیشرس به دورۀ قبل از آن دوره

اعطا کرد (آنچنان که سوسیالیستهای خیالباف می‌خواستند)، در یک دورهٔ خاص تاریخی نیز که جامعه به دو طبقه تقسیم شده است، آگاهی خاص طبقه‌ای را به طبقه‌ای دیگر نمی‌توان تحمیل کرد. آگاهی مشترک انسانی وجود ندارد.

لهذا در جامعهٔ طبقاتی، نه ایدئولوژی عام و کلی که جهت‌گیری طبقاتی نداشته باشد می‌تواند پدید آید، هر ایدئولوژی که در جامعهٔ طبقاتی ظهور کند خواه ناخواه رنگ طبقه‌ای خاص دارد، و نه به فرض محال اگر وجود پیدا کند می‌تواند عملاً نقشی ایفا کند. از این رو دعوتهای ادیان و مذاهب و لااقل آنچه به نام ادیان و مذاهب به صورت هدایت و تبلیغ و پند و اندرز و از موضعی عدالتخواهانه و انصاف‌جویانه و مساوات‌مآبانه خطاب به نوع بشر ادا می‌شود، اگر نگوییم فریبکارانه است لااقل باید بگوییم خیالبافانه است.

۶. نتیجهٔ دیگری که به ترتیب باید بگیریم این است که خاستگاه رهبران انقلابی و پیشرو و مجاهد جبراً و لزوماً طبقهٔ استثمارشده است.

پس از آنکه ثابت شد که تنها طبقهٔ استثمارشده آمادگی روشنفکری، اصلاح‌طلبی و انقلابی شدن را دارد و این زمینه تنها وسیلهٔ استثمارشدگی و محرومیت به وجود می‌آید و حداکثرِ نیازمندی به عوامل روبنایی در وارد شدن تضاد طبقاتی در خودآگاهی است، به طریق اولیٰ افراد برجسته‌ای که این روشنفکری را وارد خودآگاهی طبقهٔ استثمارشده می‌کنند باید خود همدرد و همزنجیر آن طبقه باشند تا به چنین خودآگاهی رسیده باشند. همان‌طوری که محال است وضع روبنایی یک جامعه از لحاظ دورهٔ تاریخی بر زیربنای خود پیشی گیرد و همان‌طور که محال است یک طبقه از نظر وجدان اجتماعی بر موضع اجتماعی خود پیشی گیرد، محال است که یک فرد به عنوان «رهبر» بر طبقهٔ خود پیشی گیرد و خواسته‌هایی بیش از خواسته‌های طبقهٔ خود را

منعکس سازد. از این رو محال است که از میان طبقات استثمارگر جامعه فردی ولو استثنایی علیه طبقهٔ خود و به سود طبقهٔ استثمارشده قیام نماید.

در کتاب **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو** می‌گوید:

> نوآوری دیگر (کتاب) **ایدئولوژی آلمانی** تحلیل آگاهی طبقاتی است. مارکس در اینجا برخلاف آثار پیشین خود[1] آگاهی طبقاتی را محصول خود طبقه می‌داند نه اینکه از بیرون به آن وارد شده باشد. آگاهی حقیقی جز یک ایدئولوژی نیست، زیرا باید به منافع طبقه یک شکل عمومی بدهد. لکن این امر مانع آن نیست که این آگاهی بر بنیاد آگاهی خودانگیختهٔ طبقه از منافع آن استوار باشد. به هرحال، طبقه جز با فراهم ساختن آگاهی طبقاتی ویژهٔ خود به پختگی دست نخواهد یافت.
>
> این امر به نظر مارکس تقسیمی را میان کار فکری (کار ایدئولوژیک، رهبری) و کار مادی در درون طبقه ایجاب می‌کند. بعضی افراد، اندیشه‌مندان این طبقه می‌شوند در حالی که دیگران وضع انفعالی‌تر و پذیرنده‌تر در برابر این اندیشه‌ها و این اوهام به خود می‌گیرند[2].

ایضاً در آن کتاب ضمن تحلیل نظریهٔ مارکس در بیانیه و در فقر فلسفه می‌گوید:

---

۱. رجوع شود به صفحهٔ ۳۰۸ و ۳۰۹ آن کتاب. در آنجا از مارکس و انگلس دربارهٔ مذهب، خلاف این نظریه را نقل کرده است.

۲. **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو**، ص ۳۱۴.

> بدین‌سان، به دست آوردن آگاهی طبقاتی و شکل گرفتن به صورت یک «طبقهٔ لنفسه» کار خود پرولتاریا و نتیجهٔ پیکار اقتصادی خودانگیختهٔ خود اوست. این دگرگونی را نه تئوری‌دانانی که بیرون از جنبش کارگری هستند برای آن می‌آورند و نه حزبهای سیاسی. مارکس سوسیالیستهای خیالپرداز را سرزنش می‌کند که با وجود خصلت پرولتاریایی خود، خودانگیختگی تاریخی پرولتاریا و جنبش سیاسی خاص آن را نمی‌بینند... و می‌خواهند خیالبافیهای خود را جایگزین سازمان‌یافتن تدریجی و خودانگیختهٔ پرولتاریا به صورت طبقه سازند[۱].

این اصل نیز در شناخت جامعه و گرایشهای اجتماعی و شناخت افراد که چه گرایشی دارند و مخصوصاً در شناخت مدعیان رهبری و اصلاح جامعه، در منطق مارکسیستی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و باید راهنما قرار گیرد.

از آنچه گذشت معلوم شد که مارکس و انگلس به گروه روشنفکر مافوق طبقه و مستقل قائل نیستند و نمی‌توانند قائل باشند؛ یعنی اصول مارکسیسم جز این اجازه نمی‌دهد و اگر احیاناً مارکس در برخی آثار خود برخلاف این گفته است، از مواردی است که مارکس نخواسته مارکسیست باشد و بعداً خواهیم گفت این موارد کم نیست. اکنون این پرسش پیش می‌آید که مارکس و انگلس موضع روشنفکرانهٔ خود را با توجه به اصول مارکسیسم چگونه توجیه خواهند کرد؟ مارکس و انگلس هیچ‌کدام از طبقهٔ پرولتاریا نیستند، دو نفر فیلسوف‌اند و نه کارگر و

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.

معذلک بزرگترین تئوری کارگری را به وجود آورده‌اند.

پاسخ مارکس به این پرسش شنیدنی است. در کتاب **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو** چنین می‌گوید:

> مارکس بسیار کم از روشنفکران سخن می‌گوید. ظاهراً آنها را قشر خاصی نمی‌شمارد، بلکه بخشی از طبقات دیگر بویژه بورژوازی می‌پندارد. در (کتاب) **۱۸ برومر** اعضای آکادمی، روزنامه‌نگاران، دانشگاهیان و دادرسان را نیز مانند کشیشان و افسران ارتش جزو بورژواها می‌شمارد. در **بیانیه** هنگامی که می‌خواهد از تئوری‌دانان طبقهٔ کارگر که منشأ پرولتری ندارند ـ مانند انگلس و خودش ـ نام ببرد، آنها را همچون روشنفکران معرفی نمی‌کند، بلکه همچون «دسته‌هایی از طبقهٔ فرمانروا... که در پرولتاریا فرو افتاده‌اند» و «عناصر فراوانی جهت آموزش و پرورش او آورده‌اند» می‌خواند[1].

مارکس هیچ‌گونه توضیح نمی‌دهد که چگونه او و انگلس از آسمان طبقهٔ فرمانروا لغزیده و به زمین طبقهٔ فرمانبردار «هبوط» کرده‌اند و ارمغانهایی گرانبها جهت آموزش و پرورش این طبقهٔ به خاک‌افتاده و به تعبیر قرآن «ذا مَتْرَبَة»[2] با خود آورده‌اند. حقاً آنچه که نصیب مارکس و انگلس و به وسیلهٔ آنها نصیب طبقهٔ زیرین به خاک‌افتادهٔ پرولتر شده است، نصیب آدم ابوالبشر که طبق روایات مذهب از آسمان به زمین هبوط کرد نشده است؛ «آدم» با خود چنین ارمغانی نیاورد.

---

۱. همان مأخذ، ص ۳۴۰.
۲. بلد / ۱۶.

مارکس توضیح نمی‌دهد که چگونه است که ایدئولوژی رهایی‌بخش طبقهٔ پرولتر در متن طبقهٔ فرمانروا شکل می‌گیرد و بعلاوه توضیح نمی‌دهد که این «هبوط» و فروافتادن استثنائاً برای این دو فرد امکان‌پذیر شده است یا برای دیگران هم امکان‌پذیر است، و نیز روشن نمی‌کند اکنون که معلوم شد گاهی ـ ولو به صورت استثنایی ـ درِ آسمان و زمین به روی یکدیگر گشوده می‌شود، آیا منحصراً به صورت «هبوط» صورت می‌گیرد و افرادی از طبقهٔ عرشی و آسمانی به طبقهٔ فرشی و زمینی فرود می‌آیند، یا به صورت «معراج» هم ممکن است احیاناً صورت گیرد و افرادی از طبقهٔ خاک‌نشین به آسمان طبقهٔ آسمانی «عروج» کنند؟ و البته اگر عروج کنند، آنها ارمغانی که شایستهٔ آسمانیها باشد نخواهند داشت که با خود ببرند.

اساساً ارمغان از زمین به آسمان بردن بی‌معنی است، بلکه اگر توفیق معراجی دست دهد و یکسره در طبقهٔ آسمانی جذب نشوند و بار دیگر از آسمان به زمین بازگردند، البته آنها هم مانند جناب مارکس و انگلس پس از فرو افتادن، ارمغانهایی از آسمان به زمین خواهند آورد.

انتقادها

اکنون که «مبانی» و «نتایج» نظریهٔ مادیت تاریخ را توضیح دادیم نوبت آن است که به نقد و بررسی آن بپردازیم.

مقدمتاً یک نکته را توضیح دهیم که ما در اینجا نه در صدد نقد نظریات مارکس در مجموع آثارش هستیم و نه در پی نقد مارکسیسم به طور کلی. ما در اینجا در پی نقد «مادیت تاریخ» و به اصطلاح در پی نقد «ماتریالیسم تاریخی» هستیم که یکی از ارکان مارکسیسم است، و اساساً نقد نظریات مارکس با نقد مارکسیسم به طور مطلق و یا نقد یکی از اصول مارکسیسم ـ مثلاً «مادیت تاریخی» ـ دوتاست.

نقد نظریات مارکس یعنی بررسی مجموع نظریات وی در کتابها و نوشته‌های گوناگون دوره‌های مختلف زندگی وی که مشتمل بر تناقضات بسیاری است و این کار در غرب وسیلهٔ افراد مختلف انجام گرفته است و در ایران تا آنجا که من اطلاع دارم کتاب تجدیدنظرطلبی از

مارکس تا مائو ـ که ما فراوان از آن در این فصل استفاده و نقل کرده‌ایم ـ بهترین اثر در این موضوع است[۱].

و اما نقد مارکسیسم یا نقد یک اصل از اصول مارکسیسم (یعنی نقد یک یا چند اصل که پایهٔ مکتب مارکسیسم شمرده می‌شود و از نظر شخص مارکس نیز غیرقابل خدشه است، و یا نقد یک یا چند اصل که هرچند از نظر خود او چندان قطعی تلقی نشده و احیاناً خود او در برخی آثار خلاف آن را نیز گفته است ولی لازمهٔ قطعی اصول مارکسیسم است و خلافگویی مارکس نوعی جدایی مارکس از مارکسیسم است) کاری است که ما در این کتاب دربارهٔ مادیت تاریخی مارکس پیش گرفته‌ایم.

ما در اینجا با توجه به اصول قطعی و مسلّمی که مارکس دارد و یا نتایج قطعی که از آن اصول مسلّم باید گرفته شود، به نقد و بررسی پرداخته‌ایم و در پی آن نیستیم که ببینیم حتماً مارکس در آثار و نوشته‌های پرتناقض خود خلاف آن را گفته یا نگفته است، زیرا هدف اصلی ما نقد مادیت تاریخی است نه نقد نظریات مارکس.

از شگفتیهای تاریخ این است که مارکس که در کتب فلسفی و اجتماعی و اقتصادی خود کم و بیش دم از ماتریالیسم تاریخی زده است، آنجا که برخی حوادث عینی تاریخی زمان خود را تحلیل و تعلیل می‌کند کمتر به اصول مادیت تاریخی توجه می‌کند، چرا؟ به این پرسش پاسخهای مختلف و گوناگونی داده‌اند. اختصاص به این مسئله ندارد، در بسیاری از مسائل مارکسیستی روش مارکس یک روش متناقض است؛ یعنی نظراً یا عملاً نوعی عدول از مارکسیسم از طرف خود مارکس دیده

---

۱. مؤلف کتاب به زبان فرانسه و هم مترجم آن به زبان فارسی آقای دکتر انور خامه‌ای است. مشارٌالیه علاوه بر آنکه تتبع قابل تحسینی به عمل آورده و در تجزیه و تحلیل مسائل از خود شایستگی نشان داده است، خود سالها معتقد به این مکتب و مبلّغ آن بوده است.

می‌شود. پس یک پاسخ کلی‌تر باید دریافت.

برخی این جهت را به حساب خامی و نپختگی او در دوره‌های مختلف زندگی می‌گذارند. ولی این توجیه لااقل از نظر مارکسیسم قابل دفاع نیست، زیرا بسیاری از آنچه امروز از اصول مارکسیسم شناخته می‌شود مربوط به دوره‌های جوانی یا میانهٔ مارکس است و بسیاری از آنچه عدول تلقی می‌شود ـ از آن جمله تحلیل علمی برخی حوادث زمان خودش ـ مربوط به دورهٔ آخر عمر اوست.

برخی دیگر این اختلاف را به حساب شخصیت دوگانهٔ او می‌گذارند، مدعی هستند او از طرفی یک فیلسوف و ایدئولوگ و صاحب مکتب بود و طبیعتاً ایجاب می‌کرد که فردی جزمی باشد و اصولی را قطعی و خدشه‌ناپذیر تلقی کند و احیاناً با هر ضرب و زور هست واقعیات را با پیش‌اندیشیده‌های خود تطبیق دهد، و از طرف دیگر شخصیت علمی و روح علمی داشت و روح علمی ایجاب می‌کرد که همواره تسلیم واقعیات باشد و به هیچ اصل جزمی پایبند نباشد.

برخی دیگر میان مارکس و مارکسیسم تفکیک می‌کنند، مدعی هستند مارکس و اندیشهٔ مارکس یک مرحله از مارکسیسم است، مارکسیسم در جوهر خود مکتبی است در حال تکامل، پس مانعی نیست که مارکسیسم مارکس را پشت سر گذاشته باشد. به عبارت دیگر، این‌که مارکسیسمِ مارکس که مرحلهٔ کودکی مارکسیسم است خدشه‌پذیر باشد، دلیل بر خدشه‌دار بودن مارکسیسم نیست. ولی این گروه توضیح نمی‌دهند که از نظر آنها جوهر اصلی مارکسیسم چیست؟ شرط تکامل یک مکتب این است که اصول اوّلی و ثابت داشته باشد و خدشه‌ها متوجه فروع باشد نه اصول، و الّا فرقی میان نسخ یک نظریه با تکامل آن باقی نمی‌ماند. اگر بناست اصول ثابت و باقی‌ای را شرط تکامل ندانیم پس چرا از ماقبل مارکس، مثلاً از هگل یا سن‌سیمون یا پرودون یا

شخصیتی دیگر از این قبیل، آغاز نکنیم و هگلیسم را یا سن‌سیمونیسم را یا پرودونیسم را یک مکتبِ در حال تکامل ندانیم و مارکسیسم را یک مرحله از مراحل آن مکتبها نشماریم؟

به نظر ما علت تناقضات مارکس این است که مارکس کمتر از غالب مارکسیستها مارکسیست است و می‌گویند در یک مجمع از مارکسیستها که از نظریه‌ای برخلاف نظریهٔ اول خود دفاع می‌کرد و شنوندگانش تاب شنیدن آن را نداشتند، گفت: «من به اندازهٔ شما مارکسیست نیستم» و هم می‌گویند در آخر عمر خود گفت: «من اصلاً مارکسیست نیستم.»

جدا شدن مارکس از مارکسیسم در برخی نظریات خود بدان جهت بود که مارکس باهوش‌تر و زیرک‌تر از آن بود که بتواند صددرصد مارکسیست باشد. مارکسیست تمام عیار بودن بیش از «کمی بلاهت» می‌خواهد. ماتریالیسم تاریخی که بخشی از مارکسیسم است و مورد بحث ماست ـ همان طور که توضیح دادیم ـ «مبانی‌ای» دارد و «نتایجی». نه تنها مارکس «عالِم» نمی‌توانست به آنها پایبند بماند، مارکس «فیلسوف» و متفکر نیز نمی‌توانست برای همیشه به آن مبانی و نتایج پایبند بماند. اکنون به انتقادها می‌پردازیم:

۱. بی‌دلیلی

اولین انتقاد این است که این نظریه از حد یک «تئوری» بدون دلیل تجاوز نمی‌کند. یک نظریهٔ فلسفی تاریخی یا باید بر تجربهٔ تاریخی واقعیتهای عینی زمان خودش مبتنی باشد و به دوره‌های دیگر تعمیم داده شود و یا باید براساس شواهد تاریخی از واقعیات گذشته بنا شده باشد و به زمان حال و آینده تعمیم داده شود و یا باید به شیوهٔ قیاسی و استدلال منطقی براساس یک سلسله اصول علمی، منطقی، فلسفیِ ثابت و از پیش پذیرفته شده به اثبات رسیده باشد.

تئوری ماتریالیسم تاریخی بر هیچ یک از این روشهای نامبرده مبتنی نیست. نه واقعیات زمان مارکس و انگلس از این راه قابل توضیح بوده است تا آنجا که انگلس تصریح می‌کند که من و مارکس اشتباهی که در برخی کتب در زمینهٔ اهمیت اقتصاد مرتکب شدیم، آنجا که به تحلیل واقعیتهای زمان خود پرداخته‌ایم نظر به این‌که با خود واقعیت مواجه بوده‌ایم از آن اشتباهات مبرّا هستیم؛ و نه واقعیتهای تاریخی در طول چند هزارسال تاریخ بشر آن را تأیید می‌کند تا آنجا که انسان وقتی که کتابهای «حکیم فرموده» را که اجباراً می‌خواهند تاریخ گذشته را با مادیت تاریخ توجیه کنند می‌خواند، از توجیه و تأویل‌های حضرات سخت دچار شگفتی می‌شود؛ مثلاً در کتاب تاریخ جهان...[1]

۲. تجدید نظر پایه گذاران

چنان که مکرر گفته‌ایم مارکس بنیاد اقتصادی جامعه را «زیربنا» و سایر بنیادها را «روبنا» می‌خواند. نفس این تعبیر کافی است که تبعیت و وابستگی یکطرفهٔ سایر بنیادها را بر بنیاد اقتصادی روشن نماید. بعلاوه مارکس در بسیاری از بیانات خود که در گذشته نقل کردیم تصریح می‌کند که تأثیر و وابستگی، یکطرفه است؛ یعنی عوامل اقتصادی عوامل تأثیرکننده هستند و سایر شئون اجتماعی متأثرشونده، عوامل اقتصادی بالاستقلال عمل می‌کنند و عوامل دیگر وابسته هستند.

حقیقت این است که خواه آنکه مارکس چنین تصریحی کرده بود یا نکرده بود، نظریات خاص مارکس در مورد تقدم ماده بر روح، تقدم نیازهای مادی بر نیازهای معنوی، تقدم جامعه‌شناسی انسان بر

---

۱. [در اینجا در نسخهٔ دستنویس، استاد شهید هفت سطر جای خالی باقی گذاشته‌اند برای نقل قول از کتابی که به احتمال قوی تاریخ جهان باستان باشد.]

روان‌شناسی او، تقدم کار بر اندیشه همین نظر را ایجاب می‌کرد.

ولی مارکس در بسیاری از نوشته‌های خود مسئلهٔ دیگری بر اساس منطق دیالکتیک طرح کرده است که باید نوعی تجدید نظر و تا حدی عدول از مادیت مطلق تاریخ تلقی شود و آن مسئلهٔ تأثیر متقابل است. بنا بر اصل تأثیر متقابل، رابطهٔ علیت را نباید یکطرفه تلقی کرد. همان‌طور که «الف» علت و مؤثر در «ب» است، «ب» نیز به نوبهٔ خود مؤثر و علت «الف» است، بلکه بنا بر این اصل نوعی همبستگی و تأثیر متقابل میان همهٔ اجزای طبیعت و میان همهٔ اجزای جامعه وجود دارد.

من فعلاً بحثی ندارم دربارهٔ این‌که این اصل دیالکتیکی به این صورت که طرح می‌شود درست است یا نادرست، اما می‌گویم بنا بر این اصل اساساً طرح اولویت در رابطهٔ میان دو چیز، خواه ماده و روح یا کار و اندیشه و یا بنیاد اقتصادی و سایر بنیادهای اجتماعی، بی‌معنی است زیرا اگر دو چیز هر دو به یکدیگر وابسته باشند و نیاز وجودی داشته باشند و شرط وجود یکدیگر باشند، اولویت و تقدم و زیربنا بودن معنی ندارد.

مارکس در برخی بیانات خود تمام نقش را، چه اصلی و چه غیر اصلی، به بنیاد اقتصادی داده و نامی از تأثیر روبنا بر زیربنا نبرده است ـ که قبلاً نقل کردیم ـ و در برخی بیانات خود به تأثیر متقابل میان زیربنا و روبنا قائل شده ولی نقش اصلی و نهایی را به زیربنا داده است، و در کتاب تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو ضمن مقایسه میان دو کتاب مارکس: سرمایه و انتقاد بر علم اقتصاد و این‌که در کتاب سرمایه مانند کتاب انتقاد بر علم اقتصاد به طور یکطرفه بر تعیین‌کنندگی اقتصاد تکیه شده است، می‌گوید:

با وجود این، مارکس آگاهانه یا غیرآگاهانه بر این تعریف

افزوده است و آن اینکه روبناها با وجود اولویت زیربنا نسبت به آنها، می‌توانند «نقش اصلی» را در جامعه بازی کنند[۱].

مؤلف می‌افزاید که چه تفاوتی میان نقش حکمروا و نقش تعیین‌کننده که زیربنای اقتصادی همیشه ایفا می‌کند و این «نقش اصلی» که روبناها بازی می‌کنند وجود دارد؟ یعنی اگر روبنا نقش اصلی را احیاناً بازی می‌کند، در آن حالتْ حکمروا و تعیین‌کننده هم هست، بلکه دیگر آنچه را که روبنا می‌نامیم روبنا نیست و زیربناست و آنچه را زیربنا می‌نامیم روبناست.

انگلس در نامه‌ای که در اواخر عمر خود به شخصی به نام ژوزف بلوک نوشته است چنین یادآور شده است:

مطابق بینش ماتریالیستی تاریخ، عامل تعیین‌کننده در تاریخ در آخرین برآورد، تولید و تجدید زندگی واقعی است[۲]. نه مارکس و نه من هیچ‌گاه بیش از این چیزی اعلام نداشته‌ایم. اگر پس از مارکس این پیشنهاد را چنان مسخ کنند که از آن این معنی برآید که عامل اقتصادی تنها عامل تعیین‌کننده است، او آن را به یک عبارت میان‌تهی مجرد و گزافه مبدل ساخته

۱. **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو**، ص، ۲۲۲.

۲. همان‌طور که مؤلف متذکر شده است انگلس با به کار بردن کلمهٔ «تولید و تجدید زندگی واقعی» به‌جای «تولید مادی و اقتصادی» ـ که همان‌طور که انگلس در کتاب **منشأ خانواده، دولت، مالکیت خصوصی** توضیح داده است منحصر به تولید وسایل معیشت نیست، شامل تولید انسانها نیز می‌شود ـ تلویحاً تنها اقتصاد را عامل تعیین‌کننده ندانسته است، برای عامل جنسی و خانوادگی هم نقش قائل شده است و این خود نوعی دیگر عدول از ماتریالیسم تاریخی است.

> است[۱]. وضع اقتصادی پایه است، اما عنصرهای دیگرْ روبنا. شکل سیاسی پیکار طبقاتی و نتایج آن (تشکیلاتی که پس از غلبهٔ پیروزمند برقرار می‌شود)، شکلهای حقوقی و حتی بازتاب این پیکارهای واقعی در مغز شرکت‌کنندگان در آن، نظریه‌های سیاسی، حقوقی، فلسفی، فرایافتهای مذهبی و تحول بعدی آنها به دستگاههای جزمی، به همین سان روی جریان پیکارهای تاریخی تأثیر و در بسیاری از حالات به طور جدی شکل آن را تعیین می‌کنند. تمام این عاملها با هم در کنش و واکنش‌اند و میان آنها جنبش اقتصادی در میان توده‌ای بی‌پایان از تضادها راه خود را به سان یک ضرورت می‌گشاید[۲].

عجبا! اگر نظریهٔ عامل اقتصادی تنها عامل تعیین‌کننده است «یک عبارت میان‌تهی مجرد و گزافه» است، این عبارت را غیر از مارکس کسی نگفته است. بعلاوه اگر عوامل به اصطلاح روبنایی «در بسیاری از حالات به طور جدی شکل پیکارهای تاریخی را تعیین می‌کنند» پس تعیین‌کنندگی در انحصار عوامل اقتصادی نیست، پس دیگر چه جایی برای این می‌ماند که بگوییم «جنبش اقتصادی در میان تودهٔ بی‌پایان تضادها راه خود را به سان یک ضرورت می‌گشاید»؟

عجب‌تر این است که جناب انگلس در همین نامه قسمتی از مسئولیت این اشتباه (و به قول خود او مسخ) را بر عهدهٔ خودش و مارکس می‌گذارد؛ می‌گوید:

---

۱. مؤلف کتاب در اینجا یک پرانتز اضافه می‌کند که: (یک تجدید نظر صاف و ساده!).
۲. تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۲۸۱ و ۲۸۲.

> مارکس و خود من [باید] قسمتی از مسئولیت این امر را که گاهی جوانان بیش از آنچه باید، به عامل اقتصادی اهمیت می‌دهند، به عهده بگیریم. ما ناچار بودیم در مقابل حریفان خود بر این اصل اساسی مورد انکار آنان تأکید ورزیم و لذا نه وقت، نه موقعیت و نه فرصت آن را داشتیم که حق سایر عواملی را که در عمل متقابلاً سهیم بودند بجای آوریم[۱].

ولی بعضی دیگر این تأکید افراطی مارکس و انگلس را بر روی عوامل اقتصادی به گونه‌ای دیگر در جهت عکس آنچه انگلس اظهار داشته است توضیح می‌دهند. آنها می‌گویند این تأکید مفرط نه در مقابل حریفانِ منکر بوده بلکه در مقابل رقیبان طرفدار این نظریه و به خاطر درآوردن سلاح از چنگ آن رقیبان بوده است.

در کتاب **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو** در بیان علت نگارش کتاب **انتقاد بر علم اقتصاد** ـ که در این کتاب بیش از هر نوشتهٔ دیگر تکیهٔ یکطرفه بر روی عوامل اقتصادی شده است و ما عبارت معروف مقدمهٔ این کتاب را قبلاً نقل کردیم ـ چنین می‌گوید:

> علت دیگر نگارش **انتقاد بر علم اقتصاد** انتشار کتابی از پرودون به عنوان **راهنمای سفته‌باز در بورس** و کتاب دیگری از داریمون پیر و پرودون بود... مارکس هنگامی که می‌بیند رقیبان او، یعنی هواداران پرودون از یک سو و طرفداران لاسال از سوی دیگر، بر روی عوامل اقتصادی اما به شیوه‌ای

---

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۲۴۵. عذر بدتر از گناه، در حقیقت نوعی لجبازی و حداقل حقیقت را فدای مصلحت کردن.

اصلاح‌طلبانه (نه انقلابی) تکیه می‌کنند، می‌کوشد این سلاح را از چنگ آنان بیرون آورد و آن را به شیوه‌ای انقلابی به کار بندد و لازمهٔ این امر «خشک‌شدگی» و عوام‌پسند ساختن عـقاید اوست[۱].

مائو تجدید نظر در مفهوم ماتریالیسم تاریخی و زیربنا بودن اقتصاد را بنا به ضرورت اوضاع چین و برای توجیه نقشی که عملاً انقلاب چین و رهبری خودش ایفا کرده است، به جایی رسانده که دیگر باید گفت از ماتریالیسم تاریخی و مفهوم زیربنا بودن اقتصاد و نتیجتاً از سوسیالیسم به اصطلاح علمی که بر ماتریالیسم تاریخی مبتنی است، چیزی جز لفظ و بازی با کلمات نمانده است.

مائو در رسالهٔ تضاد تحت عنوان «تضاد عمده و جهت عمدهٔ تضاد» می‌گوید:

... جهت عمده و جهت غیر عمدهٔ یک تضاد به یکدیگر تبدیل می‌شوند و خصلت اشیاء و پدیده‌ها نیز طبق آن تغییر می‌یابد. در بخشی از یک پروسه (جریان) و یا در مرحـلهٔ مـعینی از تکامل یک تضاد، A جهت عمده و B جهت غیر عمدهٔ آن تضاد را تشکیل می‌دهد. در مرحلهٔ دیگر و یـا در بـخش دیگـر از پروسه، جای این دو جهت با یکدیگر ـ بنا بر شدت افزایش یا کاهش نیروی هر جهت تضاد در مبارزه علیه جهت دیگر، طی جریان تکامل شیء و یا پدیده ـ عوض می‌شود[۲].

---

۱. تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۲۱۸ و ۲۱۹.
۲. چهار رسالهٔ فلسفی، ص ۵۴ و ۵۵.

پس از آن می‌گوید:

... بعضیها تصور می‌کنند که این تز (جابه‌جا شدن جهت عمده) در مورد پاره‌ای از تضادها صادق نیست. مثلاً می‌گویند نیروهای مولّده (در تضاد بین نیروهای مولّد و مناسبات تولیدی)، پراتیک (در تضاد بین تئوری و پراتیک) و زیربنای اقتصادی (در تضاد بین زیربنای اقتصادی و روبنا) جهت عمدهٔ تضاد را تشکیل می‌دهند... گویا دیگر دو جهت تضاد جابه‌جا نمی‌شوند. این برداشتی است مختص ماتریالیسم مکانیکی که با ماتریالیسم دیالکتیک هیچ‌گونه قرابتی ندارد. بدیهی است که نیروهای مولّده، پراتیک و زیربنای اقتصادی به طور کلی دارای نقش عمده و تعیین‌کننده هستند و کسی که منکر این حقیقت شود ماتریالیست نیست. معهذا باید همچنین پذیرفت که تحت شرایط معینْ مناسبات تولیدی، تئوری و روبنا به نوبهٔ خود می‌توانند «نقش عمده و تعیین‌کننده» پیدا کنند. چنانچه نیروهای مولّده بدون تغییر مناسبات تولیدی نتوانند رشد و تکامل یابند، آنوقت تغییر مناسبات تولیدی[1] نقش عمده و تعیین‌کننده خواهد یافت.

هنگامی که این سخن لنین: «بدون تئوری انقلابی هیچ جنبش انقلابی نمی‌تواند وجود داشته باشد» در دستور روز قرار گیرد، آفرینش و پخش تئوری انقلابی نقش عمده و تعیین‌کننده کسب می‌کند... چنانچه روبنا (سیاست، فرهنگ و غیره) مانع رشد و تکامل زیربنای اقتصادی شود، آنگاه تحولات سیاسی و

۱. وسیلهٔ عوامل روبنایی نظامی ـ سیاسی، فرهنگی...

فرهنگی نقش عمده و تعیین‌کننده پیدا می‌کنند. آیا ما با چنین تزی ماتریالیسم را نقض می‌کنیم؟ به هیچ وجه، زیرا ما قبول داریم که در جریان عمومی رشد تاریخ، ماده تعیین‌کنندهٔ روح، و وجود اجتماعی تعیین‌کنندهٔ شعور اجتماعی است. ولی در عین حال می‌پذیریم ـ و هم باید بپذیریم ـ که روح بر ماده، شعور اجتماعی بر وجود اجتماعی، و روبنا بر زیربنای اقتصادی تأثیر متقابل می‌گذارد. بدین‌سان ما نه فقط ماتریالیسم را نقض نمی‌کنیم بلکه ماتریالیسم مکانیکی را رد می‌نماییم و از ماتریالیسم دیالکتیک دفاع می‌کنیم[۱].

آنچه آقای مائو می‌گوید، ماتریالیسم تاریخی را کاملاً نقض می‌کند. این‌که آقای مائو می‌گوید: «چنانچه مناسبات تولیدی مانع رشد و تکامل نیروی مولّده بشوند» و یا می‌گوید: «هنگامی که جنبش انقلابی نیازمند به تئوری انقلابی بشود» و یا می‌گوید: «چنانچه روبنا مانع رشد و تکامل زیربنا بشود» چیزی را می‌گوید که همیشه می‌شود و باید هم بشود؛ ولی طبق ماتریالیسم تاریخی جبراً تکامل نیروی مولّده مناسبات تولیدی را تغییر می‌دهد، جبراً تئوری انقلابی به صورت خودانگیخته پدید می‌آید و جبراً روبنا به دنبال زیربنا دگرگون می‌گردد.

مگر مارکس در کمال صراحت در مقدمه بر کتاب انتقاد بر علم اقتصاد نگفت:

نیروهای مولّد جامعه در مرحلهٔ معینی از تکامل و توسعه با روابط تولیدی موجود یا روابط مالکیت که اصطلاح حقوقی

---

۱. چهار رسالهٔ فلسفی، ص ۵۸ و ۵۹.

روابط تولیدی است و (نیروهای مولّد) تا به حال در داخل آن روابط عمل می‌کردند، درگیری پیدا می‌کنند. این روابط که در گذشته صور توسعهٔ نیروهای مولّد را تشکیل می‌دادند تبدیل به موانعی در این راه می‌شوند. آنگاه عصر انقلاب اجتماعی آغاز می‌شود و تغییر اساس و پایهٔ اقتصاد، تمام روبنای عظیم را با سرعتی کم و بیش ویران می‌سازد[۱].

تغییر مناسبات تولیدی، مقدم بر رشد نیروی مولّده برای باز کردن راه رشد نیروهای مولّد؛ و تدوین تئوری انقلابی، مقدم بر شورش خودانگیختهٔ اندیشهٔ انقلابی؛ و تغییر روبنا تا زیربنا بتواند تغییر کند؛ به معنی تقدم اندیشه بر کار، تقدم روح بر ماده، اصالت و استقلال نهادهای سیاسی و فکری در برابر نهاد اقتصادی است و ماتریالیسم تاریخی را نقض می‌کند.

این‌که آقای مائو می‌گوید اگر تأثیر را یکطرفه بدانیم ماتریالیسم دیالکتیک را نقض کرده‌ایم، صحیح است اما چه باید کرد که اساس سوسیالیسم به اصطلاح علمی بر همین تأثیر یکطرفه و بر ضد منطق دیالکتیک یعنی بر ضد اصل همبستگی متقابل از اصول دیالکتیک است. ناچار یا باید سوسیالیسم به اصطلاح علمی را گردن نهاد و منطق دیالکتیک را نقض کرد و یا باید منطق دیالکتیک را پذیرفت و عذر سوسیالیسم علمی و ماتریالیسم تاریخی راکه مبنای آن است خواست.

بعلاوه این‌که آقای مائو می‌گوید: «ما قبول داریم که در جریان عمومی رشد تاریخ، ماده تعیین‌کنندهٔ روح، و وجود اجتماعی تعیین‌کنندهٔ شعور اجتماعی است» یعنی چه؟ با قبول این‌که جهت عمدهٔ

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۲۴۳.

تضادها جابه‌جا می‌شوند: گاهی نیروی مولّده مناسبات تولیدی را تعیین می‌کند و گاهی به عکس؛ گاهی جنبش انقلابی تئوری انقلابی می‌آفریند و گاهی به عکس؛ گاهی سیاست، فرهنگ، زور، مذهب و امثال اینها بنیاد اقتصادی جامعه را دگرگون می‌کند و گاهی به عکس؛ پس گاهی ماده تعیین‌کنندهٔ روح است و گاهی به عکس، گاهی وجود اجتماعی شعور اجتماعی را تعیین می‌کند و گاهی به عکس.

حقیقت این است که آنچه آقای مائو تحت عنوان «جابه‌جا شدن جهت عمدهٔ تضادها» می‌گوید توجیه مائوئیسم است که عملاً بر ضد ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی از آب درآمد، نه توجیه ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی، هرچند به ظاهر اینچنین وانمود می‌کند. مائو عملاً نشان داد که او نیز مانند خود مارکس هوشمندتر از آن است که همیشه مارکسیست باشد.

انقلاب چین که وسیلهٔ مائو رهبری شد عملاً سوسیالیسم علمی و ماتریالیسم تاریخی و بالنتیجه مارکسیسم را نقض کرد. چین به رهبری مائو با یک انقلاب کشاورزی رژیم فئودالیسم کهن چین را واژگون کرد و رژیم سوسیالیسم را به‌جای آن برقرار کرد، و حال آنکه بر اساس سوسیالیسم علمی و ماتریالیسم تاریخی، کشوری که مرحلهٔ فئودالیسم را طی کند باید به مرحلهٔ صنعتی و کاپیتالیسم تغییر مرحله دهد و از مرحلهٔ صنعتی، آنگاه که به اوج خود رسید، به سوی سوسیالیسم گام بردارد. بنا بر ماتریالیسم تاریخی همان طوری که جنین در رحم نمی‌تواند دو منزل یکی کند، جامعه نیز نمی‌تواند بدون عبور از مراحل منظم متوالی به مرحلهٔ نهایی برسد. اما آقای مائو عملاً نشان داد که از آن ماماهایی است که می‌تواند جنین چهارماهه را سالم و کامل و بی‌عیب به دنیا آورد؛ نشان داد که برخلاف ادعای مارکس رهبری، آموزشهای حزبی، تشکیلات سیاسی، تئوری انقلابی، آگاهیهای اجتماعی (یعنی

همان چیزهایی که مارکس آنها را از نوع شعور می‌خواند نه از نوع وجود، از نوع روبنا می‌خواند نه زیربنا و اصالتی برای آنها قائل نیست) می‌تواند مناسبات تولیدی را واژگون سازد و کشور را صنعتی کند و به این وسیله عملاً سوسیالیسم به اصطلاح علمی را نادیده بگیرد.

مائو به نوعی دیگر نیز تئوری مارکسیستی تاریخ را نقض کرد. از نظر تئوری مارکسیستی و لااقل از نظر شخص مارکس طبقهٔ کشاورز هرچند شرط اول و دوم انقلابی شدن را یعنی استثمارشدگی و عدم مالکیت را دارند، شرط سوم راکه تمرکز و همکاری و تفاهم و آگاهی به نیروی خویشتن باشد ندارند. لهذا طبقهٔ کشاورز هیچ گاه ابتکار یک انقلاب را نمی‌تواند بر عهده بگیرد. حداکثر این است که احیاناً در جامعه‌ای نیمه‌کشاورزی و نیمه‌صنعتی، طبقهٔ کشاورز دنباله‌رو طبقهٔ انقلابی پرولتاریا بشود، بلکه از نظر مارکس طبقهٔ کشاورز «فرومایگانی بالذات ارتجاعی‌اند» و «مطلقاً از هرگونه ابتکار انقلابی بی‌بهره‌اند»[1]. مارکس در نامه‌ای به انگلس دربارهٔ انقلاب لهستان، نسبت به روستاییان چنین اظهار نظر کرده است: «روستاییان، این فرومایگان ذاتاً ارتجاعی را... نباید به پیکار خواند»[2]. اما مائو از همین طبقهٔ بالذات ارتجاعی و از همین فرومایگانی که نباید آنها را به پیکار خواند، طبقه‌ای انقلابی ساخت و رژیم کهن را سرنگون ساخت. از نظر مارکس کشاورزان نه تنها قادر نیستند که کشوری را به سوسیالیسم رهبری کنند، بلکه در انتقال از فئودالیسم به کاپیتالیسم نیز سهمی ندارند؛ آن طبقه‌ای که جامعه را از فئودالیسم به کاپیتالیسم منتقل می‌سازد و در آن لحظهٔ تاریخی خصلت انقلابی دارد بورژواست نه کشاورز. اما مائو با همین طبقهٔ فرومایهٔ

---

۱. تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۳۶۸، نقل از آثار برگزیده، ص ۲۳۴.
۲. همان مأخذ، ص ۳۴۸.

بالذات ارتجاعی دو منزل یکی کرد و از فئودالیسم به سوسیالیسم جهید. پس مائو حق دارد با این همه جدا شدن از مارکسیسم، برای توجیه مائوئیسم مسئلۀ جابه‌جا شدن جهت عمدۀ تضادها را طرح کند و بدون آنکه به روی خود بیاورد چنین بنمایاند که مارکسیسم و ماتریالیسم تاریخی و سوسیالیسم علمی را دارد تفسیر عالمانه می‌کند.

مائو این درس را که «یک مارکسیست عنداللزوم باید عملاً از مارکسیسم جدا شود» از سلف معتبر خود لنین آموخت. لنین پیش از مائو در کشور روسیه که در آن وقت هنوز کشوری نیمه‌صنعتی و نیمه‌کشاورزی بود انقلاب کرد و برای اولین بار کشوری سوسیالیستی تأسیس کرد.

لنین دید عمر او کفاف نمی‌دهد صبر کند روسیۀ تزاری به صورت یک کشور تمام صنعتی درآید و کاپیتالیسم و استثمار کارگر به مرحلۀ نهایی خود برسد تا به طور خود به خود با حرکتی دینامیکی و شعوری خودانگیخته انقلاب بشود و دگرگونی کلی صورت گیرد. دید اگر بخواهد به انتظار بنشیند که دورۀ حاملگی این زن باردار به نهایت برسد و درد زاییدن عارضش بشود و آنگاه او متصدی کار مامایی بشود خیلی دیر می‌شود. او هم از روبنا شروع کرد؛ از حزب، سیاست، تئوری انقلابی، جنگ و زور استفاده کرد و کشور نیمه‌صنعتی روسیۀ آن روز را تبدیل به کشور شوروی سوسیالیستی امروز کرد.

لنین عملاً مَثَل معروف را تحقق بخشید که: «یک گره شاخ از یک ذرع دُم بهتر است»؛ به انتظار دُم یک ذرعی آقای مارکس و آمادگی دینامیکی خود به خودی بنیاد اقتصادی جامعۀ روسیه و شورش خودانگیخته ننشست و از شاخ یک گرهیِ زور و سیاست و آموزش حزبی و آگاهی سیاسی خودش بهره جست.

۳. نقض تطابق جبری زیربنا و روبنا

بنا بر نظریهٔ ماتریالیسم تاریخی، در جامعه‌ها همواره باید نوعی تطابق میان زیربنا و روبنا وجود داشته باشد تا آنجا که با شناخت روبنا می‌توان زیربنا را شناخت (به نحو برهان به اصطلاح «اِنّی» که شناخت نیمه‌کامل است) و با شناخت زیربنا روبنا را می‌توان شناخت (به نحو برهان به اصطلاح «لِمّی» که شناخت کامل است) و هرگاه زیربنا دگرگون شود و تطابق زیربنا و روبنا بهم بخورد، جبراً تعادل اجتماعی بهم می‌خورد و بحران آغاز می‌گردد و روبنا خواه ناخواه با سرعتی کم و بیش ویران می‌گردد و تا زیربنا به حال اول باقی است روبنا نیز جبراً ثابت و باقی است.

رویدادهای تاریخی معاصر عملاً خلاف این را ثابت کرده است. مارکس و انگلس به دنبال یک سلسله بحرانهای اقتصادی از سال ۱۸۲۷ تا ۱۸۴۷ که یک سلسله انقلابهای سیاسی و اجتماعی همراه داشت، بر آن شدند که انقلابهای اجتماعی نتایج ضروری و لاینفک بحرانهای اقتصادی است. ولی به قول نویسندهٔ **تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو**:

> شوخی تاریخ را بنگرید که از ۱۸۴۸ تاکنون در کشورهای صنعتی هیچ بحران اقتصادی را نمی‌یابیم که با انقلاب همراه باشد. همان [طور] در زمان مارکس و پیش از مرگ او چهار بار نیروی مولّد علیه روابط تولیدی طغیان می‌کند بی‌آنکه هیچ انقلابی از آن حاصل شود... بعدها بعضی اقتصاددانان مانند «ج. شومپتر» تا بدانجا رفتند که این بحرانها را «ویرانی آفریننده» نامیدند و آنها را دریچهٔ اطمینانی برای بازگرداندن

تعادل و رشد اقتصادی شمردند[1].

کشورهایی نظیر انگلستان، آلمان، فرانسه و آمریکا به پیشرفتهای عظیم صنعتی نائل شده‌اند و سرمایه‌داری را به اوج خود رساندند و برخلاف پیش‌بینی مارکس که این کشورها را نخستین کشورهایی می‌دانست که در آنها انقلاب کارگری بپا خواهد شد و به کشورهای سوسیالیستی تبدیل می‌شوند، از نظر نظام سیاسی، حقوقی، مذهبی و آنچه روبنایی نامیده می‌شود تغییری نکرده‌اند. کودکی که مارکس انتظار تولدش را داشت نُه ماه را تمام کرد، از نُه سال هم گذشت و به نود سال رسید و متولد نشد و دیگر امیدی هم به تولدش نیست.

البته این رژیمها دیر یا زود سرنگون خواهد شد، ولی انقلابی که در این کشورها انتظار می‌رود قطعاً انقلاب کارگری نخواهد بود و تئوری مارکسیستی تاریخ تحقق نخواهد یافت، همچنان که کشورهای به اصطلاح سوسیالیست امروز و رژیمهای حاکم بر آنها نیز واژگون خواهد شد و به این حال باقی نخواهد ماند، اما رژیم آینده قطعاً رژیم سرمایه‌داری نخواهد بود.

متقابلاً کشورهایی در اروپای شرقی، آسیا و آمریکای جنوبی به سوسیالیسم رسیدند که هنوز موقع زادن آنها نرسیده است. امروز کشورهایی می‌بینیم که از نظر زیربنا همسان و مشابه یکدیگرند اما از نظر روبنا با یکدیگر مختلف‌اند. دو ابرقدرت، یعنی آمریکا و شوروی، بهترین مثال است. آمریکا و ژاپن نیز دارای رژیم اقتصادی یکسان‌اند (رژیم سرمایه‌داری) اما با رژیمهای سیاسی، مذهب، اخلاق، آداب و هنر متفاوت. متقابلاً کشورهایی هستند با روبناهایی متشابه و یکسان از نظر

---

۱. تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۲۳۳.

رژیم سیاسی، مذهب و غیره با وضع اقتصادی کاملاً متفاوت. همهٔ اینها نشانهٔ این است که «تطابق ضروری زیربنا و روبنا» آنچنان که ماتریالیسم تاریخی ایجاب می‌کند توهّم محض است.

۴. عدم تطابق پایگاه طبقاتی و پایگاه ایدئولوژیک

همان طور که قبلاً بیان کردیم بنا بر ماتریالیسم تاریخی در هر دورهٔ تاریخی روبنا بر زیربنا به هیچ وجه نمی‌تواند پیشی گیرد. بنابراین آگاهیهای هر دوره و عصر و زمانی جبراً وابسته به همان عصر و زمان است و با گذشت آن عصر و دوره، کهنه و منسوخ می‌گردد و به بایگانی تاریخ سپرده می‌شود. آگاهیها، فلسفه‌ها، طرحها، پیش‌بینی‌ها، مذاهب، همه زادهٔ قهری مقتضیات خاص همان عصری هستند که پدید آمده‌اند و نمی‌توانند با مقتضیات عصر دیگر تطابق داشته باشند.

ولی عملاً خلاف آن ثابت شده. بسیاری فلسفه‌ها، شخصیتها، اندیشه‌ها، آگاهیها ـ چه رسد به ادیان و مذاهب ـ پیدا می‌شوند که بر عصر و زمان خود یا بر طبقهٔ خود پیشی گرفته‌اند. چه بسیار اندیشه‌ها که مقتضیات مادی عصری که در آن پدید آمده‌اند یکسره از میان رفته است و اما خود آن اندیشه‌ها همچنان بر فراز تاریخ بشریت می‌درخشند.

عجیب این است که مارکس در اینجا نیز در بعضی سخنان خود از مارکسیسم جدا شده است. وی در کتاب معروف ایدئولوژی آلمانی گفته است:

> آگاهی گهگاه به نظر می‌رسد که بر روابط تجربی همعصر پیشی گرفته است، به قسمی که در پیکارهای یک دوران بعدی می‌توان به گفتار تئوری‌دانان پیشین همچون حجتی استناد و

اتکا جست[1].

۵. استقلال رشد فرهنگی

بنا بر ماتریالیسم تاریخی نهاد فرهنگی و علمی جامعه مانند همهٔ نهادهای دیگر از قبیل سیاست، قضاوت و مذهب، وابسته به نهاد اقتصادی است و نمی‌تواند رشد مستقلی از رشد بنیاد اقتصادی داشته باشد؛ به دنبال رشد ابزار تولید و رشد بنیاد اقتصادی جامعه است که علم رشد می‌کند.

اولاً می‌دانیم که ابزار تولید، منهای انسان، به صورت خود به خود هرگز رشد نمی‌کند. ابزار تولید در رابطهٔ انسان و طبیعت و در زمینهٔ تجسسات کاوشگرانهٔ انسان است که رشد می‌کند. رشد و تکامل ابزار تولید با رشد و تکامل فنی و علمی انسان توأم است. سخن در این است که کدام‌یک تقدم دارند؟ آیا انسان نخست به کشفی نائل می‌شود و سپس آن را در عمل پیاده می‌کند و صنعت را به وجود می‌آورد و یا نخست صنعت به وجود می‌آید و سپس انسان به کشف نائل می‌شود؟ تردیدی نیست که شقّ [اول] صحیح است.

بدیهی است که کشف قوانین علمی و اصول فنی در رابطهٔ تجسسی و آزمایشی انسان پدید می‌آید و اگر انسان در رابطه با طبیعت قرار نگیرد و تجسس نکند و به تجربه نپردازد، به کشف هیچ قانون علمی از قوانین طبیعت و به درک هیچ اصل فنی نائل نمی‌گردد. سخن در این نیست؛ سخن در این است که پس از تجسس و آزمایش آیا نخست انسان در درون خود رشد علمی می‌کند و سپس در بیرون وجود خود ابزار فنی را

---

۱. تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۱۷۳.

می‌آفریند یا قضیه برعکس است؟ بدون تردید شقّ اول صحیح است.

بعلاوه تعبیر به «رشد» و یا «تکامل» در مورد انسان تعبیر «حقیقی» است و درمورد ابزارهای فنی و تولیدی «مجازی» است. رشد و تکامل حقیقی آنجاست که یک واقعیت عینی از مرحلهٔ دانی‌تر به مرحلهٔ عالی‌تر برسد. و اما رشد مجازی به معنی این است که یک واقعیت عینی تغییر مرحله نمی‌دهد، بلکه آن واقعیتْ معدوم یا منسوخ و واقعیتی دیگر مغایر با آن جانشین آن می‌شود. مثلاً کودک که بزرگ می‌شود واقعاً یک رشد و تکامل حقیقی صورت گرفته است. اما اگر معلمی در کلاسی تدریس کند و بعد به‌جای او معلمی دیگر از او باسوادتر و کاراتر بیاید تدریس کند، در اینجا وضع معلمِ کلاس تکامل پیدا کرده اما این تکامل، تکامل مجازی است. تکامل انسان در جریان ابزارسازی تکامل حقیقی است، واقعاً انسان از نظر روحی رشد و نموّ می‌کند و تکامل می‌یابد. اما تکامل صنعت ــ از قبیل تکامل اتومبیل که هرسال مدل جدیدتر و کامل‌تر و مجهزتر به بازار می‌آید ــ تکامل مجازی است؛ یعنی واقعاً یک واقعیت عینی از مرحلهٔ دانی به مرحلهٔ عالی پا نگذاشته است؛ اتومبیل سال گذشته امسال مجهزتر نشده است، بلکه معدوم و منسوخ و از صحنه خارج شده و جای آن اتومبیلهای دیگری آمده است. به عبارت دیگر فردِ «ناقص» از بین رفته و فردی دیگر «کامل» به‌جای آن نشسته، نه اینکه یک فرد در دو زمان از مرحلهٔ نقص به مرحلهٔ کمال انتقال یافته است. آنجا که یک تکامل حقیقی و یک تکامل مجازی دوش به دوش یکدیگر قرار دارند، بدیهی است که تکامل حقیقی اصل است و تکامل مجازی فرع.

تازه این در مورد علوم فنی است. در علوم دیگر از قبیل پزشکی، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، منطق، فلسفه، ریاضیات به هیچ وجه نمی‌توان این نوع وابستگی یعنی وابستگی یکطرفه را تأیید کرد. رشد

علوم به همان اندازه و یا کمتر به وضع مادی و اقتصادی وابسته است که وضع مادی و اقتصادی به رشد علوم. همان‌طور که ک. شمولر علیه مارکسیسم اعلام داشته است:

> مسلماً وضع مادی و اقتصادی شرط لازم تظاهرات بسیار عالی فرهنگ است، لکن به همان اندازه نیز مسلّم است که زندگی معنوی و اخلاقی دارای رشد مستقلی است[۱].

اگر یک نقص که در بیان اگوست کنت فرانسوی هست که بشر و انسانیت را در «ذهن» ـ که بخشی از استعدادهای انسانی انسان است و نیمی از معنویت بشر است ـ خلاصه می‌کند رفع کنیم، نظریهٔ اگوست کنت در مورد تکامل اجتماعی از نظریهٔ مارکس بسی ارزشمندتر است. اگوست کنت مدعی است:

> نمودهای اجتماعی تابع جبر علمی دقیقی هستند که به صورت تحول اجتناب‌ناپذیر جوامع بشری تحت فرمان ترقیات ذهن بشر نمودار می‌گردد[۲].

۶. ماتریالیسم تاریخی خود را نقض می‌کند

بنا بر ماتریالیسم تاریخی هر فکر، هر اندیشه، هر نظریهٔ فلسفی و یا علمی، هر سیستم اخلاقی به حکم اینکه تجلی شرایط مادی و اقتصادی خاصی است و وابسته به شرایط عینی خاص خویش است نمی‌تواند

۱. تجدیدنظرطلبی از مارکس تا مائو، ص ۲۳۹.
۲. مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی، ص ۱۰۲.

اعتبار و ارزش مطلق داشته باشد بلکه تعلق دارد به زمان خاص خودش و با گذشت آن زمان و تغییر شرایط مادی و اقتصادی که قهری و جبری و اجتناب‌ناپذیر است، آن فکر، آن اندیشه، آن نظریهٔ فلسفی و یا علمی و آن سیستم اخلاقی نیز صحت و اعتبار خود را از دست می‌دهد و ناچار فکر و اندیشه و نظریهٔ دیگر باید جایگزین آن گردد.

بنابراین ماتریالیسم تاریخی نیز که از طرف برخی فیلسوفان و جامعه‌شناسان طرح شده مشمول این قانون کلی هست، زیرا اگر مشمول این قانون کلی نباشد پس استثنایی در کار است و قانون یا قوانینی علمی و فلسفی وجود دارد که اصالت دارد و تابع هیچ زیربنای اقتصادی نیست؛ و اگر خود مشمول این قانون هست پس ماتریالیسم تاریخی از نظر ارزش و صحت و اعتبار فقط در یک زمان محدود و یک دورهٔ خاص صادق است که همان دوره‌ای است که پدید آمده است و نه قبل و یا بعد از آن دوره. پس به هرحال ماتریالیسم تاریخی نقض شده است.

یعنی ماتریالیسم تاریخی به عنوان یک تئوری، یک نظریهٔ فلسفی، یک امر روبنایی، یا شامل غیر خودش است و شامل خودش نیست، پس خودش نقض‌کنندهٔ خودش است؛ و یا شامل خودش و یا غیر خودش هست اما در یک دورهٔ محدود، در دوره‌های دیگر نه شامل خودش است و نه شامل غیر خودش. عین این ایراد بر ماتریالیسم دیالکتیک که اصل حرکت و اصل پیوستگی متقابل را شامل همه چیز حتی اصول علمی و فلسفی می‌داند نیز وارد است و ما در اصول فلسفه و روش رئالیسم (جلد اول و دوم) دربارهٔ آنها سخن گفته‌ایم. از اینجا روشن می‌شود این‌که می‌گویند جهان نمایشگاه ماتریالیسم دیالکتیک و جامعه نمایشگاه ماتریالیسم تاریخی است، چه اندازه بی‌پایه است.

بر ماتریالیسم تاریخی ایرادهای دیگر نیز وارد است، فعلاً از آنها صرف نظر می‌کنیم. این بنده حقیقتاً نمی‌توانم از ابراز شگفتی خودداری

کنم که نظریه‌ای تا این اندازه بی‌پایه و بی‌اساس و غیرعلمی باشد و در عین حال شهره به علمی بودن شود. هنر تبلیغ، تماشایی است.

اسلام و مادیت تاریخی

آیا اسلام مادیت تاریخی را پذیرفته است؟ آیا منطق قرآن در تحلیل و توجیه قضایای تاریخی که آورده است، مبنی بر مادیت تاریخی است؟ گروهی چنین می‌پندارند و مدعی هستند که این اندیشه لااقل هزارسال قبل از مارکس در قرآن محمدی مبنای توجیه و تحلیل تاریخ قرار گرفته است. دکتر علیّ‌الوَردی، از اساتید شیعهٔ عراق که چند کتاب جنجالی از آن جمله کتاب **مهزلة العقل البشری** را نوشت، از آن جمله است. شاید او اولین فردی است که این مسئله را طرح کرد. امروز میان قشری از نویسندگان مسلمان این‌گونه تحلیل تاریخی از زبان اسلام، نوعی روشنفکری تلقی می‌شود و «مد روز» شده است.

ولی از نظر ما کسانی که این‌گونه می‌اندیشند یا اسلام را درست نمی‌شناسند و یا ماتریالیسم تاریخی را و یا هیچ‌کدام را. توجه به «مبانی پنجگانه» و «نتایج ششگانه» ماتریالیسم تاریخی که شرح داده شد،

کافی است برای افراد آشنا با منطق اسلام که بدانند منطق اسلام و ماتریالیسم تاریخی در دو قطب مخالف یکدیگر قرار دارند.

نظر به این‌که این طرز تفکر دربارهٔ جامعه و تاریخ، بویژه اگر رنگ دروغین اسلامی هم به آن زده شود و مهر اعتبار اسلامی هم به آن بخورد، خطر بسیار عظیمی است برای فرهنگ و معارف و اندیشهٔ اسلامی، لازم می‌دانیم مسائلی که این توهم را پدید آورده و یا ممکن است منشأ این توهم بشود که اسلام زیربنای جامعه را اقتصاد می‌داند و هویت تاریخ را مادی می‌شمارد، طرح و بررسی کنیم.

این نکته را هم یادآور می‌شویم که آنچه ما در اینجا از این‌گونه مسائل طرح می‌کنیم بسی گسترده‌تر است از آنچه خود آنها طرح کرده‌اند. آنان دو سه آیه و دو سه جمله از احادیث را مستمسک قرار داده‌اند ولی ما مسائلی را هم که آنها طرح نکرده‌اند و ممکن است آن مسائل مورد استشهاد قرار گیرد طرح می‌کنیم تا بحث جامع و کاملی در این زمینه به عمل آورده باشیم.

[بیان طرفداران نظریهٔ مادیت تاریخ از نظر اسلام]

۱. «قرآن مفاهیم اجتماعی بسیاری طرح کرده است. (در بحثهای جامعه، حدود پنجاه لغت از لغات اجتماعی قرآن را برشمردیم.) با مطالعهٔ آیات اجتماعی قرآن که این لغات در آنها به کار گرفته شده نوعی حالت دو قطبی از نظر قرآن در جامعه‌ها مشاهده می‌شود. قرآن از طرفی نوعی حالت دو قطبی در جامعه بر اساس مادی، یعنی بر اساس برخورداریها و محرومیتهای مادی، طرح می‌کند که یک قطب را با عناوین «ملأ» (چشمگیرها و با جلال و دستگاه‌ها)، «مستکبرین»، «مسرفین» و «مترَفین» و قطب دیگر را با عناوین «مستضعفین» (ضعیف و ذلیل قرارداده شده‌ها)، «ناس» (توده‌ها)، «ذرّیه» (کوچکها و به چشم نیاها،

نقطهٔ مقابل ملأ)، «اراذل»، «ارذَلون» (اوباشها، بی‌سر و پاها)[۱] یاد می‌کند و این دو قطب را در مقابل هم قرار می‌دهد؛ و از طرف دیگر نوعی حالت دو قطبی در جامعه بر اساس مفاهیم معنوی طرح می‌کند که یک قطب آن کافران، مشرکان، منافقان، فاسقان و مفسدان می‌باشند و قطب دیگر مؤمنان، موحدان، متقیان، صالحان، مصلحان، مجاهدان و شهیدان‌اند.»

«اگر در محتوای آیات قرآنی که دو قطب مادی و دو قطب معنوی را طرح کرده دقت کنیم، نوعی تطابق میان قطب اول مادی و قطب اول معنوی و همچنین نوعی تطابق میان قطب دوم مادی و قطب دوم معنوی وجود دارد؛ یعنی کافران، مشرکان، منافقان و فاسقان همان ملأ و مستکبران و مسرفان و مترفان و طاغوتها هستند نه گروهی دیگر و نه گروهی مرکّب از اینها و از افراد دیگر؛ مؤمنان، موحدان، صالحان و مجاهدان [نیز] همان مستضعفان، فقرا، مساکین، بردگان، مظلومان و محرومان‌اند نه گروهی دیگر و یا گروهی مرکّب از اینها و از افراد دیگر. پس مجموعاً جامعه دو قطب بیشتر ندارد: قطب برخوردار و ستمگر و استثمارگر که جمع کافران را تشکیل می‌دهند، و گروه مستضعفان که جمع مؤمنان را تشکیل می‌دهند، و این به روشنی می‌رساند که تقسیم جامعه به استضعافگر و استضعاف‌شده است که دو گروه کافر و مؤمن را به وجود آورده است. استضعافگری خاستگاه شرک و کفر و نفاق و فسق و فساد است و استضعاف‌شدگی خاستگاه ایمان، توحید، صلاح، اصلاح و تقواست.»

«برای اینکه این تطابق روشن شود کافی است آیات سورهٔ اعراف را از آیهٔ پنجاه و نهم که با جملهٔ «لَقَدْ اَرْسَلْنا نوحاً اِلیٰ قَوْمِهِ» آغاز می‌شود تا آیهٔ یکصد و سی و هفتم که با جملهٔ «وَ دَمَّرْنا ما کانَ یَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ

۱. این تعبیر را قرآن از زبان خودش نمی‌گوید، از زبان مخالفان نقل می‌کند.

ما کانوا یَعْرِشونَ» پایان می‌یابد و مجموعاً چهل آیه است مورد مطالعه قرار دهیم. در این چهل آیه داستانهای نوح، هود، صالح، لوط، شعیب و موسی به طور مختصر طرح شده و در همهٔ این داستانها (به استثنای داستان لوط) مشاهده می‌شود که طبقه‌ای که به پیامبران گرویده‌اند مستضعفان‌اند و طبقه‌ای که به مخالفت برخاسته و کفر ورزیده‌اند ملأ و مستکبران‌اند[1]. این تطابق هیچ دلیل و توجیهی ندارد جز وجدان طبقاتی که لازمهٔ مادیت تاریخی است و هم مستلزم آن است. پس در حقیقت از نظر قرآن جبهه‌گیری ایمان و کفر در برابر یکدیگر، انعکاسی از جبهه‌گیری استضعاف‌شدگی و استضعافگری در برابر یکدیگر است.»

«قرآن تصریح می‌کند که «داشتن»، یعنی دارایی و مالکیت که قرآن از آن به «غنا» تعبیر می‌کند، مایهٔ طغیان و سرکشی است، یعنی مایهٔ ضد تواضع و فروتنی و سلم است که پیامبران بدان می‌خوانند:

اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغیٰ. اَنْ رَاٰهُ اسْتَغْنیٰ[2].
انسان هنگامی که خود را بی‌نیاز و ثروتمند احساس می‌کند طاغی می‌گردد.

«و باز می‌بینیم قرآن برای اینکه اثر سوء «مالکیت» و «داشتن» را روشن کند داستان قارون را مطرح می‌کند. قارون سبطی بود نه قبطی،

---

۱. ایضاً رجوع شود به سورهٔ کهف آیهٔ ۲۸ راجع به گروندگان به رسول اکرم، و سورهٔ هود آیهٔ ۲۷ و شعراء آیهٔ ۱۱۱ راجع به گروندگان به نوح، و یونس آیهٔ ۸۳ راجع به گروندگان به موسی، و اعراف آیهٔ ۸۸ ـ ۹۰ راجع به گروندگان به شعیب، و اعراف آیهٔ ۷۵ و ۷۶ راجع به گروندگان به صالح. برای پرهیز از اطالهٔ سخن فقط به همین اشاره به آیات قناعت می‌کنیم.
۲. علق / ۶ و ۷.

یعنی از قوم موسی بود و از همان مستضعفان بود که فرعون آنها را به استضعاف گرفته بود. در عین حال همین فرد استضعاف‌شده هنگامی که به دلایلی ثروتمندی بزرگ می‌شود، بر قوم خودش که همان مستضعفان بودند برمی‌شورد و طغیان می‌کند.»

«قرآن می‌گوید:

اِنَّ قارونَ کانَ مِنْ قَوْمِ موسیٰ فَبَغیٰ عَلَیْهِمْ[1].

همانا قارون فردی از افراد قوم موسی بود و بر قوم خود (که مستضعفان بنی‌اسرائیل بودند) برشورید.

آیا این خود روشن نمی‌کند که جبهه‌گیری پیامبران علیه طغیان، در حقیقت جبهه‌گیری علیه «داشتن»ها و علیه داراییها و علیه داراهاست؟ قرآن در برخی آیات خود تصریح می‌کند که سردمداران مخالفان پیامبران طبقهٔ «مترفین» یعنی غرقه‌شدگان در تنعم و به اصطلاح «تنعّم‌زدگان» تاریخ بوده‌اند. در سورهٔ سبأ، آیهٔ ۳۴ این مطلب به صورت اصل و قانون کلی مطرح شده است:

وَ ما اَرْسَلْنا فی قَرْیَةٍ مِنْ نَذیرٍ اِلاّ قالَ مُتْرَفوها اِنّا بِما اُرْسِلْتُمْ بِهِ کافِرونَ.

ما هیچ هشدار دهنده‌ای در میان هیچ گروهی نفرستادیم مگر آنکه مترفین آنان گفتند ما منکر و مخالف و کافر به رسالت و پیام شما هستیم.

---

۱. قصص / ۷۶.

همهٔ اینها روشنگر این است که جبهه گیری پیامبران و مخالفان در برابر هم و جبهه گیری ایمان و کفر در برابر یکدیگر، انعکاسی است از جبهه گیری دو طبقهٔ اجتماعی: طبقهٔ استضعاف شده و طبقهٔ استضعافگر.»

۲. «قرآن مخاطبان خود را «ناس» قرار داده است و «ناس» یعنی تودهٔ مردم، تودهٔ محروم. این جهت دلیل است که قرآن به وجدان طبقاتی اذعان دارد و تنها طبقه‌ای را که ذی‌صلاحیت برای پذیرش دعوت اسلامی می‌داند تودهٔ محروم است، و هم دلیل است که اسلام خاستگاه طبقاتی و جهت‌گیری طبقاتی دارد، یعنی دین محرومان و مستضعفان است و مخاطب ایدئولوژی اسلامی تنها تودهٔ محروم است و بس. این نیز دلیل دیگری است بر زیربنا بودن اقتصاد و مادی بودن هویت تاریخ از نظر اسلام.»

۳. «قرآن تصریح می‌کند که رهبران، مصلحان، مجاهدان، شهیدان و بالاخره پیامبران از میان تودهٔ مردم برمی‌خیزند نه از میان طبقهٔ مرفه و برخوردار و متنعم. قرآن دربارهٔ پیامبر اسلام می‌گوید: «هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْاُمِّیّینَ رَسولاً...»[1] اوست کسی که در میان مردم منتسب به «امت»، پیامبری فرستاد...» امت جز تودهٔ محروم کسی نیست. و همچنین دربارهٔ شهیدان راه حق می‌گوید: «وَ نَزَعْنا مِنْ کُلِّ اُمَّةٍ شَهیداً فَقُلْنا هاتوا بُرْهانَکُمْ»[2]. یعنی از میان هر امت ـ که همان تودهٔ محروم‌اند ـ شهیدی برمی‌انگیزانیم و به آنها می‌گوییم برهانتان یعنی شهیدتان را بیاورید.» این‌که رهبران جنبشها و انقلابها لزوماً از میان تودهٔ محروم برمی‌خیزند به معنی ضرورت تطابق پایگاه اعتقادی و اجتماعی با پایگاه اقتصادی و طبقاتی است و این ضرورت جز بر اساس مادیت هویت تاریخ و زیربنا بودن

---

۱. جمعه / ۲.
۲. قصص / ۷۵.

اقتصاد قابل توجیه نیست.»

۴. «ماهیت جنبش پیامبران در قرآن و جهت‌گیری اجتماعی آنها زیربنایی است نه روبنایی. از قرآن استنباط می‌شود که هدف بعثت و رسالت پیامبران اقامهٔ عدل و قسط و برقراری برابری و مساوات اجتماعی و درهم فروریختن دیوارها و فاصله‌های طبقاتی است. پیامبران همواره از زیربنا که هدف بعثتشان بوده است به روبنا رسیده‌اند نه از روبنا به زیربنا. روبناها (یعنی عقیده‌ها، ایمانها، اصلاح اخلاق‌ها و رفتارها) هدف دوم پیامبران بوده که آنها را پس از اصلاح زیربنا جستجو می‌کرده‌اند. پیغمبر اکرم فرمود: «مَنْ لا مَعاشَ لَهُ لا مَعادَ لَهُ. آن‌که معاش و زندگی مادی ندارد، معاد که محصول زندگی معنوی است ندارد.» این جمله تقدم معاش بر معاد و تقدم زندگی مادی بر زندگی معنوی و وابستگی زندگی معنوی را به عنوان روبنا به زندگی مادی به عنوان زیربنا می‌رساند. همچنین پیغمبر فرمود: «اَللّٰهُمَّ بارِکْ لَنا فِی الْخُبْزِ، لَوْ لَا الْخُبْزُ ما تَصَدَّقْنا وَ لا صَلَّیْنا[1]. خدایا به ما در امر نان برکت ده، که اگر نان نبود نه زکات بود و نه نماز.» این جمله نیز وابستگی و روبنایی معنویت را نسبت به مادیت می‌رساند.»

«این‌که اکنون اکثریت مردم می‌پندارند که پیامبران تنها فعالیت روبنایی داشته‌اند و درصدد مؤمن‌ساختن مردم و اصلاح عقیده و اخلاق و رفتار آنها بوده و کاری به زیربنا نداشته‌اند و یاکارهای زیربنایی برای آنها در درجهٔ دوم اهمیت قرار داشته است و یا می‌خواسته‌اند که مردمْ مؤمن و معتقد شوند و فکر می‌کرده‌اند وقتی که مردمْ مؤمن و معتقد شدند خود به خود همهٔ کارها رو به راه می‌شود: عدالت و مساوات برقرار می‌گردد و استثمارگران با پای خود می‌آیند و با دست خود حقوق

۱. المحاسن، ج ۲ / ص ۵۸۶.

محرومان و مستضعفان را به آنها می‌دهند، و خلاصه، این‌که پیامبران با سلاح عقیده و ایمان همهٔ هدفهای خود را پیش برده‌اند و پیروان آنها نیز باید از همین راه بروند، نیرنگ و فریبی است که طبقهٔ استثمارگر و روحانیت وابسته به آن برای بی‌اثر کردن تعلیمات پیامبران ساخته و پرداخته و به جامعه تحمیل کرده‌اند تا حدی که مورد قبول اکثریت قریب به اتفاق مردم واقع شده است و به قول مارکس: آنان که کالای مادی صادر می‌کنند قادرند کالای فکری هم برای جامعه صادر کنند. آنان که فرمانروای مادی جامعه‌اند فرمانروای معنوی و صاحب سلطه بر اندیشهٔ جامعه نیز می‌باشند[1].»

«متد و روش کار پیامبران برعکس این بوده که اکنون اکثریت تصور می‌کنند. پیامبران، اول جامعه را از شرک اجتماعی، تبعیض اجتماعی، استضعافگری و استضعاف‌شدگی که ریشهٔ شرک اعتقادی و اخلاقی و رفتاری هست نجات بخشیده و بعد به توحید اعتقادی و تقوای اخلاقی و عملی رسیده‌اند.»

۵. «قرآن منطق مخالفان پیامبران را در طول تاریخ با منطق پیامبران و پیروان آنها در برابر هم قرار می‌دهد. قرآن به وضوح نشان می‌دهد که منطق مخالفان همواره منطق محافظه‌کاری، سنت‌گرایی و گذشته‌نگری بوده و برعکس، منطق پیامبران و پیروان آنها منطق تجددگرایی و سنت‌شکنی و آینده‌نگری بوده است. قرآن روشن می‌کند که گروه اول همان منطقی را به کار می‌برده که از لحاظ جامعه‌شناسی در جامعه‌های تجزیه‌شده به استثمارگر و استثمارشده، طبقهٔ استثمارگرِ منتفع از وضع موجود، آن را به کار می‌برد و پیامبران و پیروان آنها همان منطقی را به کار می‌گیرند که از نظر جامعه‌شناسی زیان‌دیدگان و محرومان تاریخ به کار

---

۱. ایدئولوژی آلمانی.

می‌گیرند.»

«در قرآن گویی عنایتی هست که منطق خاص مخالفان و منطق ویژهٔ موافقان را در گذشته، بازگو کند و نشان دهد که دو گروه چه منطقی داشته‌اند، و این جز برای این نیست که این دو منطق، مانند خود دو گروه، در طول تاریخ در برابر یکدیگر قرار داشته و دارند و قرآن می‌خواهد با شناساندن منطق مخالفان و موافقان در طول تاریخ، معیاری برای امروز به دست بدهد.»

«در قرآن صحنه‌های متعددی هست که در آنها این دو منطق در برابر یکدیگر قرار گرفته‌اند. جویندگان می‌توانند به آیات ۴۰ تا ۵۰ سورهٔ زخرف و آیات ۲۳ تا ۴۴ سورهٔ مؤمن و آیات ۴۹ تا ۷۱ سورهٔ طه و آیات ۱۶ تا ۴۹ سورهٔ شعراء و آیات ۳۶ تا ۳۹ سورهٔ قصص مراجعه نمایند. ما برای نمونه آیات ۲۰ تا ۲۴ سورهٔ زخرف را می‌آوریم و مختصر توضیحی دربارهٔ آنها می‌دهیم:

وَ قالوا لَوْ شاءَ الرَّحْمٰنُ ما عَبَدْناهُمْ ما لَهُمْ بِذٰلِکَ مِنْ عِلْمٍ اِنْ هُمْ اِلّا یَخْرُصونَ. اَمْ آتَیْناهُمْ کِتاباً مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِکونَ. بَلْ قالوا اِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَ اِنّا عَلیٰ آثارِهِمْ مُهْتَدونَ. وَ کَذٰلِکَ ما اَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِکَ فی قَرْیَةٍ مِنْ نَذیرٍ اِلّا قالَ مُتْرَفوها اِنّا وَجَدْنا آباءَنا عَلیٰ اُمَّةٍ وَ اِنّا عَلیٰ آثارِهِمْ مُقْتَدونَ. قالَ اَوَ لَوْ جِئْتُکُمْ بِأَهْدیٰ مِمّا وَجَدْتُمْ عَلَیْهِ آباءَکُمْ، قالوا اِنّا بِما اُرْسِلْتُمْ بِهِ کافِرونَ.

و گفتند: اگر خدا می‌خواست که ما فرشتگان را عبادت نکنیم عبادت نمی‌کردیم (پس اکنون که عبادت می‌کنیم معلوم می‌شود خدا اینچنین می‌خواسته است، یعنی جبرگرایی مطلق). آنها این سخن را (سخن جبرگرایی را) از روی درک و

دانایی و با استناد به منطق و دلیل علمی نمی‌گویند. جز این نیست که فرض و تخمینی به کار می‌برند. آیا قبلاً کتابی آسمانی به آنها دادیم و در آن کتاب چنین مفهوم جبرگرایی وجود داشت که با تمسک به آن بگویند؟ (اینها هیچ کدام نیست، نه یک اعتقاد جبری جدی در کار است و نه کتابی آسمانی که بشود به آن استناد کرد) بلکه سخن حقیقی‌شان این است که پدران خود را بر راهی یافته‌ایم و ما هم به دنبال آنها راهیاب خواهیم بود. پیامبر به آنها گفت: آیا اگر من طریقه و روشی راهنماتر از آنچه پدران خود را بر آن یافته‌اید بیاورم (و شما با اینکه می‌دانید منطقاً راه صحیح‌تر این است که من آورده‌ام) باز هم دنباله‌رو پدران خود خواهید بود؟ جواب دادند: ما به هر حال منکر و مخالف رسالت و پیام شما هستیم.

می‌بینیم که مخالفان پیامبران گاهی منطق جبر و قضا و قدر جبری را که «ما از خود اختیار نداریم» به کار می‌برند (این منطق چنان‌که جامعه‌شناسی نشان می‌دهد، همیشه منطق منتفعان از وضع موجود است که نمی‌خواهند تغییری در وضع حاصل شود و قضا و قدر را بهانه قرار می‌دهند) و گاهی پیروی از سنت پدران را طرح می‌کنند و گذشته را مقدس و شایستهٔ پیروی معرفی می‌کنند و تعلق داشتن چیزی را به گذشته برای هدایت بودن و درست بودن کافی می‌شمارند و این همان منطق رایج محافظه‌کاران و منتفعان از وضع موجود است.»

«متقابلاً پیامبران به‌جای سنت‌گرایی و جبرگرایی، دم از منطقی‌تر بودن، علمی‌تر بودن، نجات‌بخش‌تر بودن می‌زنند که منطق انقلابیون و رنج‌کشیدگان از وضع موجود است. مخالفان همین‌که در مقابل پیامبران از نظر حجت و دلیل درمی‌مانند، حرف آخر را می‌گویند و آن اینکه

به هر حال چه جبر باشد و چه نباشد، چه به سنتها احترام بگزاریم و چه نگزاریم، با پیام شما و رسالت شما و ایدئولوژی شما مخالفیم، چرا؟ چون پیام شما بر ضد موجودیت اجتماعی و طبقاتی ماست.»

۶. «از همه روشن‌تر جهت‌گیری قرآن در مبارزه میان مستضعفان و مستکبران است که پیروزی نهایی را در نبرد این دو گروه ـ همان‌طور که ماتریالیسم تاریخی بر اساس منطق دیالکتیک نوید می‌دهد ـ از آنِ مستضعفان می‌داند. قرآن در این جهت‌گیری در حقیقت جهت سیر ضروری و جبری تاریخ را ارائه می‌دهد که طبقه‌ای که بالذات خصلت انقلابی دارد در مبارزهٔ پیگیر خود با طبقه‌ای که بالذات و به حکم موضع طبقاتی خود خصلت ارتجاعی و کهنه گرایی دارد پیروز می‌شود و وارث زمین می‌گردد:

وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْاَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ[1].

ارادهٔ ما بر این است که بر مستضعفان تاریخ منت نهیم و آنان را پیشوا و وارثان زمین قرار دهیم.

همچنین است آیهٔ ۱۳۷ از سورهٔ اعراف:

وَ أوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذینَ کانوا یُسْتَضْعَفونَ مَشارِقَ الْاَرْضِ وَ مَغارِبَهَا الَّتی بارَکْنا فیها وَ تَمَّتْ کَلِمَةُ رَبِّکَ الْحُسْنیٰ عَلیٰ بَنی اِسْرائیلَ بِما صَبَروا وَ دَمَّرْنا ما کانَ یَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمُهُ وَ ما کانوا یَعْرِشونَ.

---

۱. قصص / ۵.

کران تا کران سرزمین پربرکت موعود را به وراثت به مردمی که استضعاف می‌شدند دادیم. وعدهٔ خدا دربارهٔ بنی‌اسرائیل به موجب اینکه شکیبایی نشان دادند تمام و کمالْ تحقق یافت و آنچه را فرعون و مردمش کرده بودند و آنچه را ساخته و پرداخته بودند نیست و نابود کردیم.

این برداشت قرآنی ـ که تاریخ در جهت پیروزی محرومان و به‌اسارت‌رفتگان و استثمارشدگان سیر می‌کند ـ کاملاً منطبق است با اصلی که قبلاً از مادیت تاریخی استنتاج کردیم که خصلت ذاتی استثمارگری ارتجاع و کهنه‌گرایی است و این خصلت چون بر ضد سنت تکاملی آفرینش است لاجرم محکوم به فناست، و خصلت ذاتی استثمارشدگی روشنفکری و جنبش و انقلاب است و چون این خصلت هماهنگ با سنت تکاملی آفرینش است لاجرم پیروز است.»

اینجا بد نیست بخشی از یک مقاله که وسیلهٔ گروهی از روشنفکران مسلمان ـ که از روشنفکری گذشته، به «مارکس‌زدگی» رسیده‌اند ـ تنظیم شده و در جزوه‌ای اخیراً منتشر شده است، با نتیجه‌گیریهایش نقل کنیم. در آن مقاله آیهٔ بالا عنوان شده و در ذیل آیه چنین آمده است:

... آنچه بیشتر جلب توجه می‌کند موضع‌گیری خداوند و همهٔ نمودهای هستی در برابر مستضعفین زمین می‌باشد. تردیدی نیست که مستضعفین زمین بر مبنای تفکر قرآنی همان توده‌های محروم و به اسارت‌رفته‌ای هستند که در تعیین سرنوشت خود به طور جبری و قهری نقشی ندارند... با توجه به این معنی و با در نظر گرفتن موضع‌گیری خداوند و همهٔ مظاهر وجود در قبال آنها، یعنی جریان ارادهٔ مطلق حاکم بر هستی در

جهت منت‌گذاری بر آنها، این سؤال پیش می‌آید که آیا چه کسانی بدین ارادهٔ خداوندی لباس تحقق می‌پوشانند؟ پاسخ بدین پرسش روشن است چرا که وقتی سازمان اداری جوامع را به گونهٔ دو قطب متضاد استضعافگر و مستضعف ارزیابی کنیم و از طرفی بدانیم که تحقق ارادهٔ خداوند از یک سو به امامت و وراثت مستضعفین در زمین می‌انجامد و از سوی دیگر به نابودی نظامات استضعافگر و نفی آنها منتهی می‌شود، درمی‌یابیم که این خودِ مستضعفین و پیام‌آوران آنان و روشنفکران متعهدی که از میان آنها برخاسته‌اند هستند که به ارادهٔ خداوند نمود عینی می‌دهند.

به بیان دیگر این رسولان برگزیده[1] و شهیدان برگرفته شده از میان مستضعفین[2] هستند که گامهای ابتدایی مبارزه با نظامات طاغوتی و غارتگر را برمی‌دارند، گامهایی که راه را برای به امامت و وراثت رساندن مستضعفین هموار می‌سازد. این معنی در واقع بازتاب شناخت قرآنی ما از انقلابات توحیدی و تحولات تاریخی است[3]، بدین معنی که همان‌طور که انقلابات توحیدی از نظر اجتماعی بر محور امامت مستضعفین و وراثت

۱. در پاورقی به آیهٔ دوم سورهٔ جمعه که می‌فرماید: «هُوَ الَّذی بَعَثَ فِی الْاُمّیّین رَسولاً» و آیهٔ ۱۲۹ از سورهٔ بقره ارجاع شده است که [از نظر آنها] می‌رسانند پیامبران از «امّت»ها هستند و امّتها یعنی توده‌های محروم. ما بعداً این استدلال را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

۲. در پاورقی به آیهٔ ۷۵ سورهٔ قصص اشاره شده که: «وَ نَزَعْنا مِنْ کُلِّ اُمَّةٍ شَهیداً» و چنین فرض شده که این آیه می‌گوید شهیدان و کشته شدگان در راه خدا همواره از میان «امّت»ها و توده‌ها برمی‌خیزند. دربارهٔ این آیه نیز سخن خواهیم گفت.

۳. این آقایان بدون آنکه به روی خود بیاورند که ماتریالیسم تاریخی مارکس را داریم قالب می‌زنیم، بافته‌های خود را زیر سرپوش «بازتاب شناخت قرآنی» عرضه می‌دارند.

آنها در زمین دور می‌زند، همچنین رهبران این نهضت و قشر پیشتاز آن هم ضرورتاً باید از میان مستضعفین برخاسته باشند و پایگاه ایدئولوژیکی و موضع اجتماعی آنها هم همان پایگاه فکری و جهت‌گیری خاص اجتماعی مستضعفین باشد[۱].

این بیان شامل چند مطلب است:

الف. از نظر قرآن جامعه دو قطبی است و همواره به دو قطب استضعافگر و استضعاف‌شده تقسیم می‌شود.

ب. ارادهٔ خداوند (و به تعبیر آن مقاله: موضع‌گیری خداوند و همهٔ نمودهای هستی) بر امامت و وراثت مستضعفان و به اسارت‌رفتگان تاریخ به طور کلی است بدون هیچ قید و شرطی از این‌که موحد باشند یا مشرک و بت‌پرست، مؤمن باشند یا غیرمؤمن؛ یعنی «اَلَّذینَ» در آیه برای استغراق است و مفید عموم، و سنت الهی بر پیروزی مستضعف بما هو مستضعف بر استضعافگر است. به عبارت دیگر ماهیت اصلی مبارزه‌ای که در طول تاریخ وجود داشته و دارد، مبارزهٔ محرومان و ستمگران است و ناموس تکاملی جهان این است که محرومان بر ستمگران پیروز شوند.

ج. ارادهٔ خداوند وسیلهٔ خود مستضعفان جامهٔ تحقق می‌پوشد و رهبران و پیشتازان و پیامبران و شهیدان لزوماً از قطب مستضعف برمی‌خیزند نه از قطبی دیگر.

د. همواره میان پایگاه فکری و پایگاه اجتماعی و موضع طبقاتی، تطابق و هماهنگی است.

پس می‌بینیم که چگونه از این آیهٔ کریمه چند اصل مارکسیستی

---

۱. [این مطلب از جزوات گروه جنایتکار و معدوم فرقان ـ که مؤلف گرانقدر را به شهادت رساندند ـ نقل شده است.]

دربارهٔ تاریخ استنباط می‌شود و چگونه قرآن پیشاپیش، یعنی هزار و دویست سال پیش از آنکه مارکس به دنیا بیاید، اندیشهٔ او و فلسفهٔ او را بازگو کرده است!

خوب، حالا که چنین بینش به اصطلاح قرآنی از تاریخ پیدا شده، چه نتیجه‌ای از این بینش در تحلیل تاریخ معاصر خود می‌توانیم بگیریم؟ آقایان به طور نمونه به صورت یک امر فوری و فوتی با اتکاء به این اصلِ به اصطلاح قرآنی به نتیجه‌گیری پرداخته و نهضت موجود روحانیت[1] را به عنوان آزمایش مورد استفاده قرار داده‌اند. می‌گویند قرآن به ما تعلیم داده که پیشتازان و رهبران انقلابها لزوماً باید از طبقهٔ مستضعف باشند و از طرفی امروز می‌بینیم روحانیت که یکی از «ابعاد سه‌گانهٔ سیستم غارتگر تاریخ» بوده امروز تغییر پایگاه اجتماعی داده و انقلابی شده است. پس چگونه قضایا را حل کنیم؟ ساده است. باید جزماً و بدون تردید حکم کنیم که زیر کاسه نیم‌کاسه‌ای است؛ جناح حاکم چون موجودیت خود را در خطر دیده، به روحانیت وابستهٔ خود دستور داده که نقش انقلابی بودن را بازی کند تا بدین وسیله خود را نجات دهد.

این هم نتیجه‌گیری از این بینش مارکسیستی (ببخشید بینش قرآنی!). معلوم است که فایدهٔ این نتیجه‌گیری، امروز به جیب چه کسانی می‌رود.

□

انتقاد

آنچه در توجیه مادیت تاریخ از نظر قرآن گفته شد یا از اساس غلط است و یا صحیح است ولی استنتاجی که شده غلط است. استدلالهای گذشته

---

۱. [یعنی انقلاب اسلامی]

را یک یک بررسی می‌کنیم.

● اولاً، این‌که گفته شد قرآن جامعه را به دو قطب مادی و دو قطب معنوی تقسیم کرده و این دو قطب با یکدیگر متطابق‌اند، یعنی از نظر قرآن کافران، مشرکان، منافقان، فاسقان و مفسدان همان ملأ و مستکبران و جباران‌اند و برعکسْ مؤمنان، موحدان، صالحان و شهیدان همان طبقهٔ مستضعفان و محروم‌اند و جبهه گیری کافران و مؤمنان انعکاسی از جبهه گیری زیربنایی استضعافگران و مستضعفان است، دروغ محض است. هرگز چنین تطابقی از قرآن استفاده نمی‌شود، بلکه عدم تطابق استفاده می‌شود.

قرآن در درسهای تاریخی خود مؤمنانی را ارائه می‌دهد که از متن طبقهٔ ملأ مستکبر برخاسته و علیه آن طبقه و ارزشهای آن طبقه شوریده‌اند. مؤمن آل فرعون که داستانش در سوره‌ای از قرآن به همین نام یعنی نام «مؤمن» آمده است از این نمونه است. زن فرعون که شریک زندگی فرعون بود و فرعون از تنعمی بهره‌مند نبود که او بهره‌مند نباشد همین طور. به داستان او نیز در قرآن اشاره شده است[1].

قرآن از سَحَرهٔ فرعون در چند مورد به نحو شورانگیزی یاد کرده است و نشان می‌دهد که وجدان فطری حق‌جویی و حقیقت‌خواهی بشر چگونه در مواجهه با حق و حقیقت علیه دروغ و زورگویی و اشتباهکاری برمی‌شورد و به همهٔ منافع خود پشت پا می‌زند و از تهدید فرعون ـ که همه‌تان را عن‌قریب به دار خواهیم زد در حالی که یک دست از یک طرف بدن و یک پا از طرف دیگر را بریده باشیم ـ نمی‌هراسند.

اساساً قیام شخص موسی علیه‌السلام طبق آنچه قرآن نقل کرده است قیامی است که مادیت تاریخ را نقض می‌کند. درست است که موسی

---

۱. تحریم / ۱۱.

سبطی است نه قبطی، نژاداً از بنی‌اسرائیل است نه از آل فرعون، اما موسی از شیرخوارگی در خانهٔ فرعون بزرگ شد و مانند یک شاهزاده پرورش یافت و در عین حال همین موسی علیه نظامات فرعونی که در متن آن می‌زیست و از آن منتفع بود طغیان کرد و آن را ترک گفت و چوپانیِ پیر مَدیَن را بر شاهزادگی ترجیح داد تا عاقبت مبعوث به رسالت شد و رسماً با فرعون درافتاد.

رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در کودکی یتیم و تا آغاز جوانی فقیر بود، پس از ازدواج با خدیجهٔ ثروتمند به رفاه رسید. قرآن به همین نکته اشاره می‌کند آنجا که می‌گوید: «اَلَمْ یَجِدْکَ یَتیماً فَآویٰ... وَ وَجَدَکَ عائِلاً فَأَغْنیٰ»[۱]. در دورهٔ رفاه بود که به عبادت و خلوت پرداخت. بنا بر اصول مادیت تاریخی رسول اکرم در این دوره باید تبدیل شده باشد به فردی محافظه کار و توجیه کنندهٔ وضع موجود، اما در همین دوره بود که رسالت انقلابی‌اش آغاز شد و علیه سرمایه‌داران و رباخواران و برده‌داران مکه و علیه نظام بت‌پرستی که سمبل آن زندگی بود برشورید.

همچنان که مؤمنان و موحدان و انقلابگران توحید همه از طبقهٔ مستضعفین نبودند و پیامبران فطرتهای ناآلوده و یا کم‌آلوده را از طبقات استضعافگر شکار می‌کردند و آنها را علیه خودشان (توبه) و یا علیه طبقه‌شان (انقلاب) برمی‌شوراندند، طبقهٔ مستضعفین نیز همه در زمرهٔ مؤمنان و انقلابگران توحید نبوده‌اند. قرآن صحنه‌های مختلفی می‌آورد که در آن صحنه‌ها گروه‌هایی از مستضعفین را محکوم و داخل در تیپ کافران و مشمول عذاب الهی معرفی می‌کند[۲].

پس نه همهٔ مؤمنان از طبقهٔ مستضعفین‌اند و نه همهٔ مستضعفین از

---

۱. ضحیٰ / ۶ و ۸.
۲. نساء / ۹۷، ابراهیم / ۲۱، سبأ / ۳۱ ـ ۳۷ و غافر / ۴۷ ـ ۵۰.

طبقهٔ مؤمنان، و این تطابق ادعایی پوچ محض است. البته و بدون شک همیشه اکثریت طبقهٔ گروندگان به پیامبران را طبقهٔ مستضعف و لااقل طبقه‌ای که دستش به استضعافگری آلوده نیست تشکیل داده‌اند و اکثریت مخالفان پیامبران را استضعافگران تشکیل داده‌اند، زیرا هرچند فطرت انسانی که زمینهٔ پذیرش پیام الهی را به وجود می‌آورد مشترک است و در همه وجود دارد ولی طبقهٔ استضعافگر و مسرف و مترف دچار مانع بزرگی است و آن آلودگی و عادت به وضع موجود است. او باید از زیر خروارها بار آلودگی، خود را آزاد سازد و افراد کمی این موفقیت نصیبشان می‌شود. اما طبقهٔ مستضعف چنین مانعی در جلو ندارد، بلکه او علاوه بر این‌که به ندای فطرت خود پاسخ می‌گوید، به حقوق از دست رفتهٔ خود نیز نائل می‌گردد. برای او پیوستن به گروه اهل ایمان، هم فال است و هم تماشا. این است که اکثر گروندگان به پیامبران از مستضعفان‌اند و اقلیت از غیر اینها. اما مسئلهٔ تطابق به شکلی که بیان شد، پوچ محض است.

مبانی قرآن دربارهٔ هویت تاریخ با مبانی ماتریالیسم تاریخی متفاوت است. از نظر قرآن روح اصالت دارد و ماده هیچ‌گونه تقدمی بر روح ندارد؛ نیازهای معنوی و کششهای معنوی در وجود انسان اصالت دارد و وابسته به نیازهای مادی نیست؛ اندیشه در برابر کار نیز اصیل است؛ شخصیت فطری روانی انسان بر شخصیت اجتماعی او تقدم دارد.

قرآن به حکم اینکه به اصالت فطرت قائل است و در درون هر انسانی، حتی انسانهای مسخ‌شده‌ای مانند فرعون، یک انسان بالفطره که در بند کشیده شده سراغ دارد، برای مسخ‌شده‌ترین انسانها امکان جنبش در جهت حق و حقیقت، ولو امکان ضعیف، قائل است. از این رو پیامبران خدا مأمورند که در درجهٔ اول به پند و اندرز ستمگران بپردازند که شاید انسان فطریِ در بند کشیده شده در درون خود آنها را آزاد سازند

و شخصیت فطری آنها را علیه شخصیت پلید اجتماعی آنها برانگیزند، و می‌دانیم که در موارد فراوانی این موفقیت دست داده شده است که نامش «توبه» است.

موسی در اولین مرحلهٔ رسالتش مأموریت می‌یابد کـه بـه سـراغ فرعون برود و به تذکر و بیداری فطرت او بپردازد و اگر مفید واقع نشد با او بستیزد. از نظر موسی فرعون انسانی را در درون خود اسیر کرده و به بند کشیده و انسانهایی را در بیرون. موسی در در درجهٔ اول می‌رود اسیر درونی فرعون را علیه فرعون بشوراند و در حقیقت می‌رود فرعون فطری را که یک انسان و لااقل نیمه باقیماندهٔ یک انسان است عـلیه فـرعون اجتماعی (یعنی فرعون ساخته شده در اجتماع) برانگـیزانـد (اِذْهَبْ اِلیٰ فِرْعَوْنَ اِنَّهُ طَغیٰ، فَقُلْ هَلْ لَکَ اِلیٰ اَنْ تَزَکّیٰ، وَ أَهْدِیَکَ اِلیٰ رَبِّکَ فَتَخْشیٰ)[1].

قرآن برای هدایت، ارشاد، تذکر، موعظه، برهان، استدلال منطقی (به تعبیر خود قرآن حکمت) ارزش و نیرو قائل است. از نظر قرآن این امور می‌توانند انسان را دگرگون سازند و مسـیر زنـدگی او را تـغییر دهـند، شخصیتش را عوض کنند و انقلاب معنوی در او ایجاد نمایند. قرآن نقش ایدئولوژی و انـدیشه را مـحدود نـمی‌دانـد، بـرخـلاف مـارکسیسم و ماتریالیسم که نقش راهنمایی و هدایت را محدود به تبدیل طبقهٔ فی‌نفسه به طبقهٔ لنفسه می‌دانـد، یـعنی بـه وارد کـردن تـضادهای طـبقاتی در خودآگاهی، همین و بس.

● ثانیاً، این‌که گفته شد که مخاطب قرآن «نـاس» است و «نـاس» مساوی است با تودهٔ محروم، پس مخاطب اسلام طبقهٔ مـحروم است و ایدئولوژی اسلام ایدئولوژی طبقهٔ محروم است و اسلام پیروان خود را و سربازان خود را منحصراً از تودهٔ محروم می‌گیرد نیز غـلط است. البـته

۱. نازعات / ۱۷ ـ ۱۹، ایضاً طه / ۴۴ و ۴۵.

مخاطب اسلام «ناس» است ولی «ناس» یعنی انسانها، یعنی عموم مردم. هیچ کتاب لغتی و هیچ عرف عرب‌زبانی «ناس» را به معنی تودۀ محروم نگرفته و مفهوم طبقه در آن نگنجانیده است. قرآن می‌گوید: لِلّٰهِ عَلَى النّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ اِلَيْهِ سَبيلاً[1] یعنی برای خدا بر مردم مستطیع است که حج کنند. آیا معنی دارد که مقصود تودۀ محروم باشد؟ و همچنین خطابات «یا اَيُّهَا النّاسُ» که در قرآن فراوان آمده و در هیچ کدام مقصود تودۀ محروم نیست و عموم مردم است. عمومیت خطابات قرآن نیز از نظریۀ فطرت که در قرآن مطرح است سرچشمه می‌گیرد.

● ثالثاً، این‌که گفته شد قرآن مدعی است که رهبران، پیامبران، پیشتازان و شهیدان منحصراً از میان مستضعفان برمی‌خیزند اشتباه دیگری است در مورد قرآن. قرآن هرگز چنین سخنی نگفته است.

استدلال به آیۀ «هُوَ الَّذى بَعَثَ فِى الْاُمِّيّينَ...» که ادعا شده پیامبر از میان «امت» برخاسته و امت مساوی است با تودۀ مردم، مضحک است. «اُمّیین» جمع «اُمّی» است که به معنی درس‌ناخوانده است و «امّی» منسوب به «اُمّ» است نه «امت»، و تازه «امت» یعنی جامعه که مرکب است از گروهها و احیاناً از طبقات مختلف و به هیچ وجه به معنی تودۀ مردم نیست.

از آن مضحک‌تر استدلال به آیۀ ۷۵ از سورۀ قصص دربارۀ شهیدان است. آیه این است: وَ نَزَعْنا مِنْ كُلِّ اُمَّةٍ شَهيداً فَقُلْنا هاتوا بُرْهانَكُمْ. این آیه را چنین تفسیر (و در حقیقت مسخ) کرده‌اند: ما از هر امت (تودۀ مردم) شهیدی (کشته‌شده‌ای در راه خدا) برمی‌انگیزیم، یعنی از او فردی انقلابی می‌سازیم، و آنگاه به امتها می‌گوییم هر کدامتان برهان خود را که همان شهید و شخصیت انقلابی کشته‌شده در راه خداست بیاورید.

---

۱. آل‌عمران / ۹۷.

اولاً این آیه دنبالهٔ آیهٔ دیگری است و هر دو مربوط به قیامت است. آیهٔ قبل این است:

وَ یَوْمَ یُنادیهِمْ فَیَقولُ اَیْنَ شُرَکائِیَ الَّذینَ کُنْتُمْ تَزْعُمونَ.

روزی که خداوند مشرکان را ندا می‌کند که شریکانی که برای من گمان می‌بردید کجایند.

ثانیاً معنی «نَزَعْنا» این است که جدا می‌کنیم، نه اینکه او را می‌شورانیم و برمی‌انگیزانیم.

ثالثاً «شهید» در این آیه به معنی کشته‌شده در راه خدا نیست، به معنی گواه بر اعمال است که قرآن هر پیامبری را گواه بر اعمال امت می‌خواند. در قرآن حتی یک مورد هم نمی‌توان یافت که کلمهٔ «شهید» به معنی رایج امروز یعنی «کشته‌شده در راه خدا» آمده باشد. البته شهید به معنی رایج امروز در زبان رسول خدا و ائمهٔ اطهار آمده اما در قرآن نیامده است. پس می‌بینیم که چگونه آیات قرآن برای اینکه یک اندیشهٔ نامربوط مارکسیستی توجیه شود مسخ می‌گردد.

● رابعاً در مورد هدف پیامبران که چیست، آیا هدف اوّلی و اصلی اقامهٔ عدل و قسط است یا هدف اوّلی برقراری پیوند ایمان و معرفت میان بنده و خدا و یا هر دو یعنی پیغمبران از نظر هدف «ثنوی» هستند و یا شقّ دیگری در کار است، در گذشته در بحث «نبوت» سخن گفته‌ایم و تکرار نمی‌کنیم[1]. در اینجا مطلب را از نظر «روش» و «متد» کار پیامبران مورد کاوش قرار می‌دهیم. همچنان که در بحثهای توحید عملی نیز گفتیم[2]

---

۱. وحی و نبوت، سومین رسالهٔ همین مجموعه، ص ۳۳ ـ ۳۸.

۲. جهان‌بینی توحیدی، رسالهٔ دوم همین مجموعه، ص ۴۰ ـ ۵۸.

پیامبران نه آنچنان که برخی متصوفه می‌پندارند تمام همت خود را برای اصلاح انسان در این جهت مصروف می‌کنند که او را از درون آزاد سازند یعنی پیوند او را با اشیاء قطع کنند، و نه مانند برخی مکتبهای مادی تعدیل و اصلاح روابط بیرونی را برای تعدیل و اصلاح روابط درونی کافی می‌دانند. قرآن کریم در آنِ واحد و در یک جمله می‌گوید:

تَعالَوْا اِلیٰ کَلِمَةٍ سَواءٍ بَیْنَنا وَ بَیْنَکُمْ اَلّا نَعْبُدَ اِلَّا اللهَ وَ لانُشْرِکَ بِهِ شَیْئاً وَ لایَتَّخِذَ بَعْضُنا بَعْضاً اَرْباباً مِنْ دونِ اللهِ[1].

اما سخن در این است که آیا پیغمبران کار خود را از درون آغاز می‌کنند یا از بیرون؟ آیا اول دست به انقلاب درونی از راه توحید عقیده و ایمان و شور معنوی می‌زنند و مردمی را که انقلاب توحیدی فکری احساسی عاطفی یافته‌اند برای توحید اجتماعی و اصلاح اجتماعی و برقراری عدل و اقامهٔ قسط می‌شورانند، یا اول با فشار آوردن روی اهرمهای مادی یعنی توجه دادن به محرومیتها و مغبونیتها و استضعاف‌شدگی‌ها مردم را به حرکت می‌آورند و شرک اجتماعی و تبعیض اجتماعی را از میان می‌برند، آنگاه در جستجوی ایمان و عقیده و اخلاق برمی‌آیند؟

اندک مطالعه و توجهی به روش پیامبران و اولیاء خدا نشان می‌دهد که پیامبران برخلاف مصلحان و یا مدعیان اصلاح بشری، از فکر و عقیده و ایمان و شور معنوی و عشق الهی و تذکر به مبدأ و معاد آغاز می‌کنند. ترتیب سوره‌ها و آیه‌های نازل شدهٔ قرآن که از چه مسائلی شروع شده و همچنین مطالعهٔ سیرهٔ رسول اکرم که در سیزده سال مکه به چه مسائلی

---

۱. آل‌عمران / ۶۴.

پرداخت و در ده سال مدینه به چه مسائلی پرداخت، کاملاً روشنگر مطلب است.

● خامساً، این‌که مخالفان پیامبران منطق محافظه‌کارانه داشته‌اند امری طبیعی است. البته اگر از قرآن استنباط می‌شد که مخالفان پیامبران بلااستثناء چنین منطقی داشته‌اند [طبق مادیت تاریخی] معلوم می‌شد که مخالفان پیامبران همه از طبقهٔ برخوردار و مرفه و استثمارگر بوده‌اند. ولی آنچه از قرآن استنباط می‌شود این است که این منطق، منطق سردمداران مخالفان بوده است که همان ملأ و مستکبرین بوده‌اند، و آنها که به قول مارکس مالک کالاهای مادی جامعه بوده‌اند این کالای فکری را برای دیگر مردم صادر می‌کرده‌اند. و این‌که منطق پیامبران منطق تحرک و تعقل و بی‌اعتنایی به سنن و تقالید باشد، باز هم طبیعی است و باید اینچنین باشد اما نه بدان جهت که محرومیتها و مغبونیتهای طبقاتی و استضعاف‌شدگی‌ها وجدان آنها را به این شکل می‌ساخته است و این منطق، انعکاسی قهری و طبیعی از محرومیتهای آنهاست، بلکه بدان جهت که در انسانیت یعنی در منطق و تعقل و عواطف و احساست انسانی به رشد و کمال رسیده‌اند؛ و بعداً خواهیم گفت که بشر به هر اندازه در انسانیت به رشد و کمال برسد از وابستگی‌اش به محیط طبیعی و محیط اجتماعی و شرایط مادی کاسته می‌شود و به وارستگی و استقلال می‌رسد. منطق مستقل پیامبران ایجاب می‌کرده که پایبند سنن و عادات و تقالید نباشند و مردم را نیز از پیروی کورکورانه از آن سنن و تقالید رهایی بخشند.

● سادساً آنچه در مورد استضعاف گفته شد نیز قابل قبول نیست، چرا؟ برای اینکه اولاً قرآن در آیات دیگر خود با صراحت تمام سرانجام و سرنوشت تاریخ را ـ که ضمناً بستر تکامل تاریخ را نیز توضیح می‌دهد ـ به صورت و شکل دیگر بیان کرده است و آن آیات مفاد این آیه

را (بر فرض اینکه مفادش آن باشد که گفته شد) توضیح می‌دهد و تفسیر می‌کند و مشروط می‌نماید. و ثانیاً برخلاف آنچه رایج و معمول است اساساً آیهٔ استضعاف هیچ اصل کلی بیان نکرده تا در مقام مقایسه با آیاتی که در این زمینه آمده نیازی به تفسیر و توضیح و احیاناً مشروط شدن داشته باشد. این آیه مرتبط است به آیهٔ پیش و آیهٔ بعد از خودش. با توجه به آن دو آیه روشن می‌شود که این آیه در مقام بیان اصل کلی به گونه‌ای که به آن استدلال شده نیست. پس بحث ما دربارهٔ این آیه در دو قسمت است. در قسمت اول فرض بر این است که این آیه را از دو آیهٔ قبل و بعدش جدا کرده و از آن یک اصل کلی تاریخی استفاده کرده‌ایم و آن را با آیات دیگری که اصلی تاریخی برخلاف اصل مستفاد از این آیه بیان می‌کند مقایسه می‌کنیم تا ببینیم از مجموع چه به دست می‌آید، و در قسمت دوم بحث در این است که این آیه اساساً در مقام بیان اصل کلی تاریخی به گونه‌ای که به آن استدلال شده نیست.

اما قسمت اول: در آیاتی چند از قرآن سرانجام و سرنوشت تاریخ و ضمناً مسیر و بستر تکامل تاریخ به صورت پیروزی ایمان بر بی‌ایمانی، پیروزی تقوا بر بی‌بندوباری، پیروزی صلاح بر فساد، پیروزی عمل صالح و خداپسند بر عمل ناشایسته بیان شده است. در سورهٔ نور آیهٔ ۵۵ چنین می‌خوانیم:

وَعَدَ اللهُ الَّذينَ آمَنوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَ لَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دينَهُمُ الَّذِي ارْتَضىٰ لَهُمْ وَ لَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدونَني لايُشْرِكونَ بي شَيْئاً.

در این آیه کسانی که به آنها وعده و نوید پیروزی نهایی و خلافت و

وراثت زمین داده شده مؤمنان شایسته‌کارند. در این آیه برخلاف آیهٔ استضعاف که بر استضعاف‌شدگی و محرومیت و مظلومیت تکیه شده است، بر خصلتی ایدئولوژیک و دیگر اخلاقی و رفتاری تکیه شده است و در حقیقت، پیروزی و سلطهٔ نهاییِ نوعی عقیده و نوعی ایمان و نوعی رفتار را اعلام می‌دارد. به عبارت دیگر در این آیه پیروزی انسانِ به‌ایمان رسیده و حقیقت دریافته و راست‌کردار اعلام شده است و آنچه در این پیروزی نوید داده شده یکی استخلاف است یعنی تصاحب قدرت و کوتاه کردن دست قدرتهای پیشین، و دیگر استقرار دین یعنی تحقق یافتن همهٔ ارزشهای اخلاقی و اجتماعی اسلام از عدل، عفاف، تقوا، شجاعت، ایثار، محبت، عبادت، اخلاص، تزکیهٔ نفس و غیره، سوم نفی هرگونه شرک در عبادت یا طاعت.

در سورهٔ اعراف آیهٔ ۱۲۸ نیز چنین آمده است:

قالَ موسىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعينوا بِاللهِ وَ اصْبِروا اِنَّ الْاَرْضَ لِلّٰهِ يورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَالْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقينَ.

موسی به مردم خود گفت: از خداوند استعانت بجویید و شکیبا باشید، همانا زمین ملک خداست، به هرکس از بندگان خود بخواهد وراثت آن را واگذار می‌کند و (اما) عاقبت و پایان از آنِ متقیان است.

یعنی سنت الهی این است که در نهایت امر، متقیان وارث زمین خواهند بود. در سورهٔ انبیاء آیهٔ ۱۰۵ می‌فرماید:

وَ لَقَدْ كَتَبْنا فِي الزَّبورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ اَنَّ الْاَرْضَ يَرِثُها عِبادِيَ الصّالِحونَ.

در زبور، پس از آنکه یک بار دیگر (در کتابی دیگر) یادآوری کرده بودیم، نوشتیم که وراثت زمین به بندگان شایسته کار من خواهد رسید.

در این زمینه آیات دیگر نیز هست.

اکنون چه بکنیم؟ مفاد آیهٔ استضعاف را بگیریم و یا مفاد آیهٔ استخلاف و چند آیهٔ دیگر را؟ آیا می‌توانیم بگوییم این دو تیپ آیات گرچه برحسب ظاهر دو مفاد دارند ولی یک حقیقت را می‌گویند، به این بیان که مستضعفان همان مؤمنان و صالحان و متقیان‌اند و برعکس؛ استضعاف عنوان اجتماعی و طبقاتی آنهاست و ایمان و عمل و صلاح و تقوا عنوان ایدئولوژیک آنهاست؟ البته نه، زیرا:

اولاً در پیش ثابت کردیم که نظریهٔ تطابق عناوینِ به اصطلاح روبنایی ایمان و صلاح و تقوا با عناوین به اصطلاح زیربنایی استضعاف‌شدگی و محرومیت و غارت‌شدگی، از نظر قرآن صحیح نیست. از نظر قرآن ممکن است گروه‌هایی مؤمن باشند و مستضعف نباشند و ممکن است مستضعف باشند و مؤمن نباشند و قرآن هر دو گروه را معرفی کرده است. البته همان طور که سابقاً هم اشاره کردیم در یک جامعهٔ طبقاتی آنگاه که یک ایدئولوژی توحیدی مبنی بر ارزشهای خدایی عدل و ایثار و احسان عرضه می‌شود، بدیهی است که اکثریت پیروان آن را مستضعفان تشکیل می‌دهند، زیرا موانعی که در راه فطرت طبقهٔ مخالف هست در آنها نیست، ولی هیچ‌گاه طبقهٔ مؤمن منحصر به طبقهٔ مستضعف نیست.

ثانیاً هرکدام از این دو آیه دو مکانیسم مختلف از تاریخ ارائه

می‌دهند. آیهٔ استضعاف[۱] بستر و مسیر تاریخ را جنگ طبقاتی معرفی می‌کند و مکانیسم حرکت را فشار وارده از ناحیهٔ استضعافگران و روحیهٔ بالذات ارتجاعی آن طبقه و روحیهٔ انقلابی استثمارشدگان به دلیل استثمارشدگی بیان می‌کند که البته نتیجهٔ نهایی‌اش پیروزی طبقهٔ استضعاف‌شده است، خواه از ایمان و عمل صالح به مفهوم قرآنی بهره‌مند باشد یا نباشد و فی‌المثل شامل مردم استثمارشدهٔ ویتنام و کامبوج و غیره هم هست، و اگر از وجههٔ الهی بخواهیم مفاد آیه را توضیح دهیم باید بگوییم این آیه می‌خواهد اصل حمایت حق از مظلوم که در قرآن آمده است (وَ لا تَحْسَبَنَّ اللهَ غافِلاً عَمّا یَعْمَلُ الظّالِمونَ)[۲] یعنی عدل الهی را توضیح دهد و آنچه به مفاد آیهٔ استضعاف از وراثت و امامت ظاهر شده و خواهد شد مظهر «عدل الهی» است.

اما آیهٔ استخلاف و آیات مشابه آن از نظر جریان طبیعی، مکانیسم دیگری از تاریخ ارائه می‌دهد و از وجههٔ الهی، اصلی شامل‌تر و جامع‌تر از اصل عدل الهی که شامل عدل الهی نیز می‌شود بیان می‌کند.

آن مکانیسمی که این آیه و آیات مشابه ارائه می‌دهد این است که: در [کنار] انواع مبارزاتی که در جهان، وجود و ماهیت مادی و منفعتی داشته است مبارزه‌ای «لله و فی الله» و ارزش‌خواهانه و مقدس و مبرّا از منفعت‌جویی‌ها و انگیزه‌های مادی بوده است که پیامبران و به دنبال آنها مؤمنان آن را رهبری می‌کرده‌اند و بشریت را در ناحیهٔ تمدن انسانی، این مبارزات پیش برده است. تنها این مبارزات است که شایسته است نام «جنگ حق با باطل» به آنها داده شود و این مبارزات بوده است که تاریخ را از نظر انسانیت و معنویتهای انسانی به پیش رانده است. نیروی محرک

---

۱. [برفرض مذکور که این آیه را از دو آیهٔ قبل و بعدش جدا کرده و از آن یک اصل کلی تاریخی استفاده کرده‌ایم.]

۲. ابراهیم / ۴۲.

اصلی این مبارزه فشار طبقهٔ دیگر نبوده است، بلکه همان عامل غریزی و فطریِ گرایش به حقیقت و شناخت نظام وجود چنان‌که هست و گرایش به عدالت یعنی ساختن جامعه چنان‌که باید، بوده است.

احساس محرومیتها و مغبونیتها نبوده که بشر را به پیش رانده است، بلکه احساس فطری کمال‌جویی بوده که بشر را به پیش رانده است.

استعدادهای حیوانی انسان در انجام تاریخ همان است که در آغاز بوده است، رشد و نموّ علاوه‌ای در طول تاریخ نصیبش نشده و نمی‌شود. ولی استعدادهای انسانی انسان تدریجاً شکوفاتر می‌شود تا آنجا که در آینده بیش از آنچه هست خود را از قیود مادی و اقتصادی می‌رهاند و به عقیده و ایمان می‌گراید. آن بستری که تاریخ در آن بستر رشد کرده و تکامل یافته مبارزات مادی و منفعتی و طبقاتی نیست، بلکه مبارزات ایدئولوژیک، خدایی و ایمانی است. این است مکانیسم طبیعی تکامل انسان و پیروزی نهایی پاکان و صالحان و مجاهدان راه حق.

و اما وجهۀ الهی این پیروزی. از نظر وجهۀ الهی، آنچه در طول تاریخ جریان پیدا می‌کند و تکامل می‌یابد و در سرانجام تاریخ به نهایت خود می‌رسد ظهور و تجلی «ربوبیت» و «رحمت» الهی است که اقتضا می‌کند تکامل موجودات را، نه صرفاً عدل الهی که اقتضا می‌کند «جبران» را. به عبارت دیگر آنچه نوید داده شده بروز و ظهور ربوبیت، رحیمیت و اکرمیت خداوند است نه صرفاً بروز جباریت و منتقمیت الهی.

پس می‌بینیم که آیهٔ استضعاف و آیهٔ استخلاف (و آیات مشابه) هرکدام منطق خاصی دارد؛ از نظر طبقه‌ای که پیروز می‌گردد و از نظر بستری که تاریخ طی می‌کند تا به آن پیروزی می‌رسد و از نظر مکانیسم یعنی عامل طبیعی حرکت تاریخ و از نظر وجهۀ الهی یعنی مظهریت اسماء الهی، هرکدام منطق ویژه‌ای دارد، و ضمناً روشن شد که آیهٔ استخلاف از نظر نتایجی که ارائه می‌دهد جامع‌تر است. آنچه بشر طبق

آیهٔ استضعاف به دست می‌آورد جزئی بلکه جزء کوچکی است از آنچه طبق آیهٔ استخلاف به دست می‌آورد. ارزشی که آیهٔ استضعاف ارائه می‌دهد، یعنی دفع ظلم از مظلوم و به عبارت دیگر حمایت خداوند از مظلومان، جزئی است از ارزشهایی که آیهٔ استخلاف ارائه می‌دهد.

و اما قسمت دومِ بحث دربارهٔ آیهٔ استضعاف: حقیقت این است که آیهٔ استضعاف به هیچ وجه در صدد بیان اصل کلی نیست و در نتیجه نه بستر تاریخ را توضیح می‌دهد و نه دربارهٔ مکانیسم تاریخی اشاره‌ای دارد و نه پیروزی نهایی تاریخ را از آنِ مستضعفان از آن جهت که مستضعف‌اند می‌داند. این اشتباه که فرض شده این آیه یک اصل کلی را بیان می‌کند از آنجا پیدا شده که این آیه را که مرتبط و پیوسته به آیهٔ قبل و آیهٔ بعد است از آنها جدا کرده و «اَلَّذینَ» را (اَلَّذینَ اسْتُضْعِفوا) مفید عموم و استغراق گرفته‌اند و آنگاه از آن، اصلی استنباط کرده‌اند که با اصل مستفاد از آیهٔ استخلاف معارض در می‌آید. اینک مجموع سه آیه:

اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلاٰ فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلَ اَهْلَها شِیَعاً یَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ یُذَبِّحُ أَبْناءَهُمْ وَ یَسْتَحْیی نِساءَهُمْ اِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدینَ. وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا فِی الْاَرْضِ وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً وَ نَجْعَلَهُمُ الْوارِثینَ. وَ نُمَکِّنَ لَهُمْ فِی الْاَرْضِ وَ نُرِیَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ وَ جُنودَهُما مِنْهُمْ ما کانوا یَحْذَرونَ[۱].

این سه آیه به یکدیگر مرتبطند و مجموعاً یک مطلب را بیان می‌کنند. معنی مرتبط سه آیه این است:

---

۱. قصص / ۴ ـ ۶.

فرعون در زمین برتری‌جویی کرد و مردم زمین را فرقه فرقه کرد. گروهی از آنان را ذلیل و ضعیف می‌ساخت. پسران آنها را سر می‌برید و (تنها) دختـرانشـان را بـاقی مـی‌گذاشت. او از مفسدان بود. و حال آنکه مـا اراده مـی‌کردیم کـه بـر هـمان استضعاف‌شدگان از ناحیهٔ فرعون منّت نهیم و آنان را پیشوایان و وارثان قرار دهیم و آنان را در زمین مستقر سازیم و به دست آنان به فرعون و (وزیرش) هامان آن را نشان دهیم که از آن حذر می‌کردند.

می‌بینیم که جملهٔ «وَ نُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْاَرْضِ» و جملهٔ «وَ نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ...» از آیهٔ سوم، عطف است به جملهٔ «اَنْ نَمُنَّ» از آیهٔ دوم و متمّم مفاد آن است و بنابراین این دو آیه را نمی‌توان از یکدیگر مجزا سـاخت. از طرف دیگر می‌بینیم محتوای جملهٔ دوم از آیهٔ سوم یعنی جملهٔ «وَ نُرِيَ فِرْعَوْنَ وَ هامانَ...» مربوط است به محتوای آیهٔ اول، و سرنوشت فرعون را که در آیهٔ اول جباریتهایش مطرح شده است مطرح کرده است. پس آیهٔ سوم را از آیهٔ اول نمی‌توان جدا کرد و چون آیهٔ سوم عطف به آیهٔ دوم و متمّم آن است، آیهٔ دوم را نیز از آیهٔ اول نمی‌توان جدا کرد.

اگر آیهٔ سوم نبود یا در آیهٔ سوم سرنوشت فرعون و هامان مـطرح نشده بود، ممکن بود آیهٔ دوم را از آیهٔ اول جدا کنیم و مستقل بگیریم و از آن یک اصل کلی استفاده کنیم، اما پیوند جدا ناشدنی این سه آیـه بـه یکدیگر مانع استفادهٔ یک اصل کلی است. آنچه استفاده مـی‌شود ایـن است کـه فـرعون بـرتری‌جویی و تـفرقه‌انـدازی و اسـتضعافگری و فرزندکشی می‌کرد، در حالی که در همان وقت ارادهٔ ما بر آن قرار داشت که بر همان مردم تحقیرشده و مـظلوم و مـحروم مـنت نـهیم و آنـها را پیشوایان و وارثان قرار دهیم. پس «اَلَّذينَ» در آیه اشاره به «معهود» است

نه عامّ استغراقی.

بعلاوه نکتهٔ دیگری در آیه هست و آن اینکه جملهٔ «وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً...» عطف شده بر جملهٔ «اَنْ نَمُنَّ» که مفادش این است: بر آنها منت نهیم و آنها را چنین و چنان قرار دهیم. نفرموده است: «بأَنْ نَجْعَلَهُمْ...» که مفادش این بود: منتی که بر آنها نهادیم عیناً همان اعطای امامت و وراثت بود، چنان‌که معمولاً این گونه تفسیر می‌شود. مفاد این است که ارادهٔ ما این بود که بر آن مستضعفان از راه فرستادن پیامبر و کتاب آسمانی (موسی و تورات) و تعلیم و تربیت دینی و تولید اعتقاد توحیدی منت نهیم و آنها را اهل ایمان و صلاح قرار دهیم و در نتیجه آنها را امامان و وارثان زمین (زمین خودشان) قرار دهیم. پس آیه می‌خواهد بگوید: وَ نُریدُ اَنْ نَمُنَّ عَلَی الَّذینَ اسْتُضْعِفوا (بِموسیٰ وَ الْکِتابِ الَّذی نُنَزِّلُهُ عَلیٰ موسیٰ) وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً...

علیهذا مفاد آیهٔ استضعاف هرچند خاص است عیناً مفاد آیهٔ استخلاف است، یعنی مصداقی از مصادیق آن آیه را بیان می‌کند. قطع نظر از این‌که عطف جملهٔ «وَ نَجْعَلَهُمْ اَئِمَّةً...» بر جملهٔ «اَنْ نَمُنَّ» چنین حکم می‌کند، اساساً نمی‌توان احتمال داد که آیه می‌خواهد بگوید بنی‌اسرائیل به دلیل اینکه مستضعف بودند به امامت و وراثت می‌رسیدند، خواه موسی به عنوان پیامبر ظهور می‌کرد و خواه نمی‌کرد، خواه تعالیم آسمانی موسی آمده بود و خواه نیامده بود، خواه آنها به آن تعالیم آسمانی گرویده بودند و خواه نگرویده بودند.

ممکن است طرفداران نظریهٔ مادیت تاریخ از نظر اسلام، مطلب دیگری مطرح کنند و آن اینکه:

«فرهنگ اسلامی از نظر روح و معنی یا فرهنگ طبقهٔ مستضعف است و یا فرهنگ طبقهٔ استضعافگر و یا فرهنگ جامع. اگر فرهنگ اسلامی فرهنگ طبقهٔ مستضعف است پس ناچار باید رنگ طبقهٔ خودش را داشته باشد؛ مخاطبش، رسالتش، جهت‌گیری‌اش همه بر محور

مستضعف دور بزند. و اگر فرهنگ اسلامی فرهنگ طبقهٔ استضعافگر باشد ـ آنچنان‌که ضد اسلام‌ها مدعی هستند ـ علاوه بر آنکه رنگ طبقاتی خواهد داشت و بر محور یک طبقه خواهد گشت، فرهنگی ارتجاعی و ضد بشری خواهد بود و بالضروره خدایی نخواهد بود. هیچ مسلمانی چنین نظریه‌ای را نمی‌پذیرد و بعلاوه سراپای این فرهنگ برخلاف آن شهادت می‌دهد. باقی می‌ماند که بگوییم فرهنگ اسلامی فرهنگ جامع است. فرهنگ جامع یعنی فرهنگ بی‌طرف، فرهنگ بی‌تفاوت، فرهنگ بی‌مسئولیت، فرهنگ نامتعهد، فرهنگ اعتزالی که می‌خواهد کار خدا را به خدا و کار قیصر را به قیصر واگذارد، فرهنگی که می‌خواهد میان آب و آتش، میان مظلوم و ظالم، میان استثمارگر و استثمارشده آشتی دهد و همه را زیر یک سقف گرد آورد، فرهنگی که شعارش این است که نه سیخ بسوزد و نه کباب. چنین فرهنگی نیز عملاً یک فرهنگ محافظه‌کارانه و به سود طبقهٔ استضعافگر و استیثارگر و استثمارگر است. همان طور که اگر یک گروه راه بی‌طرفی و بی‌تفاوتی و بی‌مسئولیتی و عزلت را پیش گیرند و در درگیریهای اجتماعی که میان غارتگر و غارت‌شده جریان دارد شرکت نجویند عملاً از طبقهٔ غارتگر حمایت کرده و دست او را باز گذاشته‌اند، یک فرهنگ نیز اگر روحش روح بی‌طرفی و بی‌تفاوتی باشد باید آن را عملاً فرهنگ طبقهٔ استضعافگر دانست. پس نظر به این‌که فرهنگ اسلامی فرهنگ بی‌تفاوت و بی‌طرف و یا طرفدار طبقهٔ استضعافگر نیست، باید آن را فرهنگ طبقهٔ مستضعف بشماریم و خاستگاه، پیام، جهت‌گیری و مخاطبش را همه در حوزه و بر محور این طبقه بدانیم.»

این بیان سخت اشتباه است. فکر می‌کنم ریشهٔ اصلی گرایش پاره‌ای روشنفکران مسلمان به مادیت تاریخی دو چیز است:

یکی همین که پنداشته‌اند اگر بخواهند فرهنگ اسلامی را فرهنگ

انقلابی بدانند و یا اگر بخواهند برای اسلام فرهنگی انقلابی دست و پـا کنند گزیری از گرایش به مادیت تاریخی نیست. باقی سخنان که مدعی می‌شوند شناخت قرآنی ما به ما چنین الهام می‌کند، بازتاب شناخت ما از قرآن چنان است، از آیهٔ استضعاف این گونه استنباط کرده‌ایم، همه بهانه و توجیهی است برای این پیش‌اندیشه، و همین جاست که سخت از منطق اسلام دور می‌افتند و منطق پاک و انسانی و فطری و خدایی اسلام را تا حد یک منطق ماتریالیستی تنزل می‌دهند.

این روشنفکران می‌پندارند یگانه راه انقلابی بودن یک فرهنگ این است که تنها به طبقهٔ محروم و غارت شده تعلق داشته باشد، از این طبقه برخاسته باشد، به سوی این طبقه و به سود این طبقه جهت‌گیری کـرده باشد، مـخاطبش مـنحصراً ایـن طـبقه بـاشد، رهـبران و راهـنمایان و پیشتازانش پایگاه اجتماعی و طبقاتی‌شان همان پایگاه این طبقه باشد و رابطهٔ آن فرهنگ با سایر گروهها و طبقات منحصراً رابطهٔ ستیز و دشمنی و جنگ باشد و نه هیچ چیز دیگر.

این روشنفکران می‌پندارند که راه فرهنگ انـقلابی الزاماً بـاید بـه «شکم» منتهی شود و همهٔ انقلابهای بزرگ تاریخ، حتی انقلابهایی کـه وسیلهٔ پیامبران خدا رهبری شده، انقلاب شکم و برای شکم بوده است. لهذا از ابوذر بزرگ، ابوذر حکیم امت، ابوذر خداپرست، ابوذر مخلص، ابوذر آمر به معروف و ناهی از منکر، ابوذر مجاهد فـی سـبیل‌الله، یک «ابوذر شکم» و «ابوذر عقده‌ای» سـاخته‌انـد کـه گـرسنگی را خـوب احساس می‌کرده و به خاطر گرسنگی خودش، شمشیر کشیدن و افتادن به جان همهٔ مردم را روا و بلکه لازم و واجب می‌شمرده است. بالاترین ارزش وجودی‌اش این بوده که چون درد گرسنگی را شـخصاً چشـیده بوده می‌فهمیده که بر گرسنگان هم‌طبقهٔ خود چه می‌گذرد، درد گرسنگی خلق را احساس می‌کرده و نسبت به مردمی که موجبات این گرسنگیها را

فراهم کرده بودند «عقده» پیدا کرده و مبارزهٔ پیگیری را با آن گروه تعقیب می‌کرده و دیگر هیچ. تمام شخصیت این لقمان امت و این موحد عارف پروردگار و این مؤمن مجاهد پاکباختهٔ اسلامی و این دومین مؤمن کامل اسلام در همین جا پایان یافته است.

این روشنفکران پنداشته‌اند که همان طور که مارکس نظر داده است: «انقلاب فقط می‌تواند از یک جنبش قهرآمیز و یک جنبش توده‌ای ناشی شود»[1]. اینان نمی‌توانند تصور کنند که اگر یک فرهنگ، یک مکتب، یک ایدئولوژی خاستگاه الهی داشته باشد و مخاطبش انسان و در حقیقت فطرت انسانی باشد و پیامش جامع و کلی باشد و جهت‌گیری‌اش به سوی عدالت و مساوات و برابری و پاکی و معنویت و محبت و احسان و مبارزه با ظلم باشد، بتواند جنبشی عظیم به وجود آورد و انقلابی عمیق برپا نماید، اما انقلابی الهی و انسانی که در آن شور الهی، نشاط معنوی، جذبهٔ خدایی و ارزشهای انسانی موج زند، آنچنان که نمونه‌اش را مکرر در تاریخ مشاهده کرده‌ایم و انقلاب اسلامی نمونهٔ روشن آن است.

این روشنفکران نمی‌توانند تصور کنند که برای متعهد و مسئول بودن و بی‌طرف و بی‌تفاوت نبودن یک فرهنگ، ضرورتی نیست که خاستگاه آن فرهنگ، طبقهٔ محروم و غارت‌شده باشد. پنداشته‌اند که یک فرهنگ جامع لزوماً بی‌طرف و بی‌تفاوت هم هست. نتوانسته‌اند تصور کنند که یک مکتب جامع و فرهنگ جامع اگر خاستگاه خدایی داشته باشد و مخاطبش انسان یعنی فطرت انسانی انسان باشد، محال است که بی‌طرف و بی‌تفاوت و غیرمتعهد و غیرمسئول باشد. آنچه تعهد و مسئولیت می‌آفریند وابستگی به طبقهٔ محروم نیست، وابستگی به خدا و وجدان انسانیت است.

---

۱. مارکس و مارکسیسم، ص ۳۹.

این یک ریشهٔ اصلی اشتباه این آقایان که در رابطهٔ اسلام با انقلاب دچار آن شده‌اند.

ریشهٔ اصلی دیگر این اشتباه را در رابطهٔ اسلام با جهت‌گیری اجتماعی‌اش باید جستجو کرد. این روشنفکران به وضوح مشاهده کرده‌اند که در تفسیر تاریخی قرآن از نهضتهای پیامبران، یک جهت‌گیری نیرومند از ناحیهٔ آنها به سود مستضعفین مشاهده می‌شود و از طرف دیگر اصل «تطابق میان جهت‌گیری و خاستگاه» و به تعبیر دیگر اصل «تطابق میان پایگاه اجتماعی و پایگاه اعتقادی و عملی» که اصلی مارکسیستی است، از نظر این روشنفکران خدشه‌ناپذیر تلقی می‌شده و نمی‌توانسته‌اند خلاف آن را تصور کنند. در مجموع چنین به نتیجه گیری پرداخته‌اند که چون قرآن جهت‌گیری نهضتهای مقدس و پیش‌برنده را به وضوح به سود مستضعفین و در جهت تأمین حقوق و آزادیهای آنها می‌داند، پس از نظر قرآن خاستگاه همهٔ نهضتهای مقدس و پیش‌برنده طبقهٔ محروم و غارت‌شده و مستضعف بوده است، پس از نظر قرآن تاریخ هویت مادی و اقتصادی دارد و اقتصاد «زیربنا» است.

از آنچه تاکنون گفته‌ایم روشن شد که نظر به این‌که قرآن به اصل فطرت قائل است و به منطقی حاکم بر زندگی انسان قائل است که منطق فطرت باید نامیده شود و نقطهٔ مقابل منطق منفعت است که منطق انسان منحطّ حیوان صفت است، لهذا اسلام اصل «تطابق خاستگاه و جهت‌گیری» و یا «تطابق پایگاه اجتماعی و پایگاه اعتقادی» را نمی‌پذیرد و آن را اصلی غیر انسانی می‌شمارد؛ یعنی این تطابق در انسانهای به انسانیت نرسیده و تعلیم و تربیت انسانی نیافته مصداق دارد که منطقشان منطق منفعت است نه در انسانهای تعلیم و تربیت یافته و به انسانیت رسیده که منطقشان منطق فطرت است.

گذشته از اینها، این تعبیر که می‌گوییم اسلام جهت‌گیری‌اش به سود

مستضعفین است، خالی از نوعی مجاز و مسامحه نیست. اسلام جهت‌گیری‌اش به سوی عدالت و مساوات و برابری است. بدیهی است کسانی که از این جهت‌گیری سود می‌برند و منتفع می‌گردند محرومان و مستضعفان‌اند و کسانی که از این جهت‌گیری زیان می‌بینند، غارتگران و استیثارگران و استثمارگران‌اند.

یعنی اسلام آنجا هم که منافع و حقوق طبقه‌ای را می‌خواهد تأمین نماید، هدف اصلی‌اش تحقق یک ارزش و پایه‌گذاری یک اصل انسانی است. اینجاست که بار دیگر ارزش فوق‌العادهٔ «اصل فطرت» که در قرآن صریحاً مطرح است و در فرهنگ و معارف اسلامی «امّ المعارف» باید شناخته شود روشن می‌گردد.

دربارهٔ فطرت زیاد سخن گفته می‌شود اما کمتر به عمق و ژرفای آن و ابعاد وسیعی که دربر می‌گیرد توجه می‌شود. غالباً می‌بینیم که افرادی دم از فطرت می‌زنند ولی چون درست به ابعاد گستردهٔ آن توجه ندارند نظریاتی که در نهایت امر انتخاب می‌کنند بر ضد این اصل است.

نظیر این اشتباه و وحشتناک‌تر از آن، دربارهٔ خاستگاه خود مذاهب پدید آمده است. آنچه تاکنون بحث کردیم دربارهٔ هویت و خاستگاه پدیده‌های تاریخی از نظر مذهب (البته مذهب اسلام) بود. اکنون بحث دربارهٔ خود مذهب به عنوان یک پدیدهٔ اجتماعی ـ تاریخی است که به هرحال از فجر تاریخ تاکنون وجود داشته و دارد. خاستگاه و جهت‌گیری این پدیدهٔ اجتماعی باید روشن شود.

مکرر گفته‌ایم که ماتریالیسم تاریخی مارکسیستی، اصلی را طرح می‌کند که طبق آن اصل میان خاستگاه هر واقعیت فرهنگی و جهت‌گیری آن تطابق قائل است و در حقیقت آن اصلی را که عرفا و حکمای الهی در جریان کلی نظام هستی قائل‌اند که می‌گویند: «اَلنِّهایاتُ هِیَ الرُّجوعُ اِلَی الْبِدایاتِ» (پایانها بازگشت به آغازهاست)، به گفتهٔ مولوی:

جزءها را رویها سوی کـل است　　بلبلان را عشق با روی گل است
آنچه از دریا بـه دریـا مـی‌رود　　از همانجا کآمـد آنـجا مـی‌رود
از ســر کُــه ســیلهای تـیزرو　　وز تـن مـا جـان عشـق‌آمیزرو

مارکسیسم شبیه آن را در مورد امور فکری، ذوقی، فـلسفی، مـذهبی و بالاخره پدیده‌های فرهنگی ـ اجتماعی می‌گوید. این مکتب مدعی است که جهت هر اندیشه همان‌سو است که از آن سو برخاسته است (اَلنِّهایاتُ هِیَ الرُّجوعُ اِلَی الْبِدایاتِ). اندیشه، فکر، مـذهب، فـرهنگِ بـی‌طرف و خالی از جهت و یا جهتدار اما خواستار سازندگی موضعی اجتماعی غیر از موضع اجتماعی که از آن برخاسته است وجود نـدارد. از نـظر ایـن مکتب، هر طبقه از خود نوعی خاص تجلی فکری و ذوقی دارد. از این رو در جامعه‌های طبقاتی و تجزیه‌شده از نظر حیات اقتصادی، دوگونه درد، دو طرز تفکر فلسفی، دو سیستم اخلاقی، دو سبک هنر، دو جور شعر و ادبیات، دو نوع ذوق و احساس و نگرش به هستی و احیاناً دو تیپ علم وجود دارد. زیربنا و روابط مالکیت که دو شکل می‌شود، همهٔ اینها دو شکلی و دو سیستمی می‌گردند.

مارکس شخصاً دو استثناء برای این دو سیستمی قائل است: مذهب و دیگر دولت. از نظر مارکس ایندو اختراع خاص طبقهٔ غارتگر و متد ویژهٔ بهره‌کشی آن طبقه است و طبعاً جهت‌گیری و جبهه‌گیری ایـن دو پدیده به سود همان طبقه است. طبقهٔ اسـتثمارشده بـرحسب مـوقعیت اجتماعی خود نه خاستگاه مذهب است و نه خاستگاه دولت، مذهب و دولت از طرف طبقهٔ مخالف به او تحمیل می‌شود، پس دو سیستم مذهب وجود ندارد، همچنان که دو سیستم دولت وجود ندارد.

برخی روشنفکران مسلمان مدعی شـده‌انـد کـه بـرخـلاف نـظریهٔ مارکس، دو سیستمی بر مذهب نیز حاکم است:

«همان طور که اخلاق و هنر و ادبیات و سـایر امـور فـرهنگی در

جـامعه‌های طـبقاتی دو سـیستمی است و هـر سـیستم خـاستگاه و جهت‌گیری‌اش خاص طبقهٔ خودش است، یکی تعلق دارد به طبقهٔ حاکم و دیگری به طبقهٔ محکوم، مذهب نـیز دو سـیستمی است. هـمواره در جامعه دو مذهب وجود دارد: مذهب حاکم که مذهب طبقهٔ حاکم است، و مذهب محکوم که مذهب طبقهٔ محکوم است.»

«مذهب حاکم مذهب شرک است و مذهب محکوم مذهب توحید. مذهب حاکم مذهب تبعیض است و مذهب محکوم مذهب مساوات و برابری. مذهب حاکم مذهب توجیه وضع موجود است و مذهب محکوم مذهب انقلاب و محکوم کردن وضع موجود. مذهب حاکم مذهب جمود و سکون و سکوت است و مذهب محکوم مذهب خیزش و حـرکت و فریاد. مذهب حاکم تریاک جامعه است و مذهب محکوم انرژی جامعه.»

«پس نظریهٔ مارکس مبنی بر این‌که جهت‌گیری مذهب مطلقاً به سود طبقهٔ حاکم و علیه طبقهٔ محکوم است و مذهب تریاک اجتماع است، در مورد مذهبی که خاستگاهش طبقهٔ حاکم است صادق است و تنها همان مذهب بوده که عملاً وجود داشته و حکومت می‌کرده، نه دربارهٔ مذهب محکوم یعنی مذهب پیامبران راستین که هرگز نظامات حاکم مجال بروز و تجلّی و عرض‌اندام به آن نداده است.»

این روشنفکران به این وسیله نظریهٔ مارکس را که مطلقاً جهت‌گیری مذهب را به سوی منافع طبقهٔ حاکم دانسته رد کرده‌اند و پنداشته‌اند که به این وسیله مارکسیسم را رد کرده‌اند. توجه نفرموده‌اند که آنچه خودشان گفته‌اند نیز هرچند برخلاف نظر شخص مارکس و انگلس و مائو و سایر پیشروان مارکسیسم است، اما عیناً توجیهی مارکسیستی و ماتریالیستی از مذهب است که سخت وحشتناک است و قطعاً به آن توجه نداشته‌اند، چون به هرحال برای مذهب محکوم نیز خاستگاهی طبقاتی فرض کرده و اصل تطابق خاستگاه و جهت‌گیری را مورد پذیرش قرار داده‌اند. بـه

عبارت دیگر اصل مادیت ماهیت مذهب و ماهیت هر پدیدهٔ فرهنگی را و اصل ضرورت تطابق میان خاستگاه یک پدیدهٔ فرهنگی و جهت‌گیری آن را ناآگاهانه پذیرفته‌اند. چیزی که هست ـ برخلاف نظر مارکس و مارکسیستها ـ به مذهبی هم که خاستگاهش و جهت‌گیری‌اش طبقهٔ محروم و غارت‌شده باشد قائل شده‌اند و در حقیقت برای مذهب محکوم از نظر جهت‌گیری توجیه جالبی به دست آورده‌اند اما از نظر ماهیت خاستگاه که بالاخره مادی و طبقاتی است، نه.

نتیجه‌ای که گرفته می‌شود چیست؟ این است که:

«مذهب شرک و مذهب حاکم که به طبقهٔ حاکمه تعلق داشته و دارد تنها مذهب تاریخی عینی است که در زندگی نقش داشته است، زیرا جبر تاریخ پشت سر آنها بوده، قدرت اقتصادی و سیاسی در اختیار آنها بوده، لاجرم مذهب آنها هم که توجیه کنندهٔ وضع آنها بوده استوار می‌مانده و حکومت می‌کرده است. و اما مذهب توحید خود به خود نتوانسته به شکل یک تحقق خارجی و عینی در جامعه وارد شود. مذهب توحید هیچ نقش تاریخی در جامعه ایفا نکرده و نمی‌توانسته ایفا کند، زیرا روبنا بر زیربنا نمی‌تواند پیشی گیرد.»

«از این رو نهضتهای پیامبران توحیدی نهضتهای محکوم و شکست‌خوردهٔ تاریخ است و نمی‌توانسته است جز این باشد. پیامبرانِ مذهب توحید، مذهب برابری آورده‌اند اما طولی نکشیده که مذهب شرک در زیر نقاب توحید و تعلیمات پیامبران به حیات خود ادامه داده و با تحریف آن تعلیمات از همان تعلیمات تغذیه کرده و بیش از پیش نیرومند شده و بر آزار طبقهٔ محروم تواناتر شده است.»

«در حقیقت، پیامبران راستین کوشش کرده‌اند قاتق نانی برای مردم آورند اما بلای جان مردم شده، ابزاری شده در دست طبقهٔ مخالف که حلقهٔ طناب را تنگ‌تر و گلوی محرومان و غارت‌شدگان را بیشتر

بفشارند. آنچه پیامبران از طریق تعلیمات خود می‌خواسته‌اند انجام یابد انجام نشده است و آنچه شده است آنها نمی‌خواسته‌اند. به تعبیر فقها: ما قُصِدَ لَمْ یَقَعْ وَ ما وَقَعَ لَمْ یُقْصَدْ[1].»

«این‌که مادیون و ضد مذهب‌ها می‌گویند دین تریاک جامعه است، تخدیر است، عامل رکود و توقف است، توجیه‌گر مظالم و تبعیضات است، نگهبان جهل است، افیون توده‌هاست، راست است اما دربارهٔ مذهب حاکم و مذهب شرک و مذهب تبعیض که سوار بر تاریخ بوده است؛ و دروغ است اما دربارهٔ مذهب راستین، مذهب توحید، مذهب محکومان و مستضعفان که همواره از صحنهٔ زندگی و تاریخ بیرون رانده شده است.»

«یگانه نقشی که مذهب محکوم ایفا کرده اعتراض و انتقاد بوده است، مانند این‌که حزبی اکثریت را در قوّهٔ مقننه ببرد و دولت را از اعضای خود تشکیل دهد و برنامه‌های خود را پیاده و تصمیمات خود را اجرا کند، و حزبی دیگر هرچند مترقی‌تر و پیشروتر اما همیشه در اقلیت بماند که جز اعتراض و انتقاد از اکثریت کاری از او ساخته نیست. حزب اکثریت گوشش به این انتقادها بدهکار نیست، هرطور دلش می‌خواهد جامعه را می‌چرخاند و احیاناً از انتقادها و اعتراضهای اقلیت برای استحکام کار خود استفاده می‌کند. اگر این انتقادها نبود ممکن بود خود به خود در اثر فشار روز افزون سقوط کند، اما انتقادهای اقلیت به او هشدار می‌دهد و به این وسیله وضع خود را مستحکم‌تر می‌نماید.»

بیان گذشته به هیچ وجه صحیح نیست، نه از جهت تحلیل ماهیت مذهب شرک و نه از جهت تحلیل ماهیت مذهب توحید و نه از جهت نقشی که در تاریخ برای این دو مذهب تصویر شده است. بدون شک

---

۱. المکاسب، ص ۳۵.

همیشه مذهب در جهان بوده است، اعم از مذهب توحید و یا مذهب شرک و یا هردو. در این‌که آیا مذهب شرک تقدم داشته بر مذهب توحید و یا برعکسْ مذهب توحید بر مذهب شرک تقدم داشته است، علمای جامعه‌شناسی نظرهای مختلف داده‌اند. غالباً گفته‌اند اول مذهب شرک وجود داشته و مذهب تدریجاً تکامل یافته و به توحید رسیده است، و برخی برعکس گفته‌اند.

روایات دینی، بلکه برخی از اصول دینی، نظر دوم را تأیید می‌کند. اما این‌که به هرحال چرا مذهب شرک پدید آمده است، آیا واقعاً مذهب شرک برای توجیه مظالم و تبعیضات وسیلهٔ ستمگران تاریخ اختراع شده است یا علت دیگر دارد، محققان علل دیگری ذکر می‌کنند و به این سادگی نمی‌توان قبول کرد که شرک مولود تبعیضات اجتماعی است. تحلیل مذهب توحید به عنوان این‌که توجیهی است برای خواسته‌های طبقات محروم ضد تبعیض و طرفدار برادری و برابری و یگانگی، از این هم غیر عالمانه‌تر است و بعلاوه با مبانی اسلامی به هیچ وجه سازگار نیست.

بیان گذشته، پیامبران راستین خدا را به صورت «تبرئه شدگان ناکام» در می‌آورد؛ ناکام از آن جهت که در برابر باطل شکست خورده و در طول تاریخ مغلوب بوده‌اند، مذهبشان نتوانسته در متن جامعه نفوذ کند و سهم قابل توجهی لااقل در حد مذهب حاکم و باطل به خود اختصاص دهد، نقشی جز اعتراض و انتقاد به مذهب حاکم نتوانسته ایفا کند؛ و اما «تبرئه شده» از آن جهت که برخلاف ادعای مادیون، در قطب استثمارگران و چپاولگران قرار نداشته و عامل توقف و رکود نبوده‌اند، جهت‌گیری آنها به سود آن طبقه نبوده، برعکس در قطب مستضعفان و استثمارشدگان جای داشته، درد آنها را چشیده و از میان آنها برخاسته‌اند و به سود آنها و در جهت احقاق حقوق از دست‌رفتهٔ آنها

کوشا بوده‌اند. پیامبران راستین همچنان که از نظر روح دعوت و رسالتشان که همان جهت‌گیری و جبهه گیری آنان است تبرئه می‌شوند، از جنبهٔ ناکامی‌شان نیز کاملاً تبرئه می‌گردند؛ یعنی آنها مسئول ناکامی خود نیستند، زیرا «جبر تاریخ» ناشی از مالکیت اختصاصی پشت سر حریف بوده است. پیدایش مالکیت اختصاصی جبراً و قهراً جامعه را به دو نیم کرد: نیم استثمارگر و نیم استثمارشده. نیم استثمارگر که مالک تولیدات مادی بود قهراً مالک تولیدات معنوی هم بود. و با جبر تاریخ ـ که همان قضا و قدر است در تعبیر مادی‌اش، قضا و قدری که خدایش نه در آسمان بلکه در زمین، خدایش نه مجرّد بلکه مادی، یعنی همان قدرت حاکمی [است] که نامش زیربنای اقتصادی جامعه و شاه‌فنرش «ابزار تولید» است ـ نمی‌توان پنجه در پنجه افکند. پس پیامبران مسئول ناکامی خود نبوده‌اند.

ولی ضمن اینکه با بیان گذشته، پیامبران راستین تبرئه می‌شوند، نظام راستین هستی که گفته می‌شود نظام «خیر» است، نظام «حق» است، خیر بر شر غلبه دارد، تخطئه می‌شود. الهیون که با دیدهٔ خوشبین به نظام می‌نگرند، ادعا می‌کنند که نظام هستی نظام راستین است، نظام حق است، نظام خیر است، شر و باطل و ناراستی وجود عرَضی و طفیلی و موقت و غیراصیل دارد، آن‌که محور و مدار نظام هستی یا نظام اجتماعی بشر است «حق» است:

فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وَ أَمّا ما يَنْفَعُ النّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ[1].

---

۱. رعد / ۱۷.

و گفته می‌شود در مبارزهٔ حق و باطل، حق پیروز است:

بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْباطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذا هُوَ زاهِقٌ[1].

و گفته می‌شود دست تأیید خداوند پشت سر پیامبران راستین است:

إِنّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنا وَ الَّذينَ آمَنوا فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيا وَ يَوْمَ يَقومُ الْأَشْهادُ[2].

وَ لَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنا لِعِبادِنَا الْمُرْسَلينَ. إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصورونَ. وَ إِنَّ جُنْدَنا لَهُمُ الْغالِبونَ[3].

ولی با بیان گذشته این اصول مورد تردید قرار می‌گیرد. با بیان گذشته هرچند پیامبران و رسولان و سایر مصلحان گذشتهٔ تاریخ تبرئه می‌شوند اما خدای پیامبران تخطئه می‌شود.

راستی مشکله‌ای است. از طرفی قرآن نوعی دید خوشبینانه به جریان کلی جهان می‌دهد. قرآن اصرار می‌ورزد که «حق» را محور هستی و محور زندگی اجتماعی انسان معرفی نماید. حکمت الهی نیز روی اصول ویژهٔ خود مدعی است که همواره خیر بر شر و حق بر باطل می‌چربد، شر و باطل وجودهای عرَضی و طفیلی و غیر اصیل‌اند.

از طرف دیگر مطالعه و مشاهدهٔ تاریخ گذشته و حال نوعی بدبینی

۱. انبیاء / ۱۸.
۲. غافر / ۵۱.
۳. صافّات / ۱۷۱ ـ ۱۷۳.

به نظام جاری ایجاد می‌کند و این تصور را به وجود می‌آورد که نظریهٔ کسانی که مدعی هستند سراسر تاریخ، فجایع و مظالم و حق‌کشی و بهره‌کشی است بیجا نیست.

چه باید گفت؟ آیا ما در فهم نظام هستی و نظام اجتماعی انسان اشتباه می‌کنیم؟ یا در این اشتباه نمی‌کنیم، در فهم مقاصد قرآن اشتباه می‌کنیم که فکر می‌کنیم نظر قرآن به هستی و به تاریخ خوشبینانه است؟ و یا در هیچ‌کدام اشتباه نمی‌کنیم و این تناقض میان واقعیت و قرآن وجود دارد و غیرقابل حل است؟

ما این شبهه را تا آنجا که به نظام هستی مربوط می‌شود در کتاب عدل الهی طرح کرده و به لطف خدا آن را حل کرده‌ایم و آنچه که به جریان تاریخ و زندگی اجتماعی بشر مربوط می‌شود در یکی از بحثهای آینده تحت عنوان «نبرد حق و باطل» طرح خواهیم کرد و با عنایت حق نظر خود را در حل این شبهه بیان خواهیم کرد. خرسند خواهیم شد اگر صاحبنظران نظر خود را در این مسئله مستدلاً ابراز دارند.

معیارها

برای به دست آوردن «دیدگاه» یک مکتب دربارهٔ «هـویت» تـاریخ از یک سلسله «معیارها» می‌توان استفاده کرد و با توجه بـه آن مـعیارها می‌توان دقیقاً درک کرد که آن مکتب با چه دیدی به جنبشهای تاریخی و ماهیت رویدادهای تاریخی می‌نگرد.

معیارهایی که برای این منظور به نظرمان رسیده عرضه می‌داریـم. البته ممکن است معیارهای دیگری هم وجود داشته باشد که از نظر ما پنهان مانده است.

پیش از آنکه معیارها را به دست دهیم و بخواهیم نظر اسلام را بـا محک آن معیارها به دست آوریم، لازم به تذکر است که از نظر مـا در قرآن به برخی اصول اشاره شده که صریحاً «اولویت» بنیاد معنوی جامعه را نسبت به بنیادهای مادی می‌رساند. قرآن صریحاً به صورت یک اصل می‌فرماید:

إنَّ اللّهَ لایُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتّیٰ یُغَیِّرُوا ما بِأنْفُسِهِمْ[۱].
خدا وضع و حال مردمی را دگرگون نمی‌سازد تا آنها به دست خود و اراده و تصمیم خود آنچه را که به رفتار و کردار خودشان مربوط است دگرگون سازند.

به عبارت دیگر سرنوشت مردم عوض نمی‌شود تا وقتی که آنچه به نفوس و روحیهٔ مردم مربوط است وسیلهٔ خودشان عوض نشود. این آیه جبر اقتصادی تاریخ را صریحاً نفی می‌کند.

در عین حال ما معیارهایی که تشخیص داده‌ایم بیان می‌کنیم و منطق اسلام را با محک این معیارها نیز می‌سنجیم.

۱. استراتژی دعوت

هر مکتب که پیامی برای جامعه دارد و مردم را به پذیرش آن می‌خواند، ناچار از روش و متد ویژه‌ای بهره می‌جوید که از طرفی با هدفهای اصلی مکتب مربوط می‌شود و از طرف دیگر با نوع بینش آن مکتب دربارهٔ ماهیت حرکتها و جنبشهای تاریخ. دعوت یک مکتب یعنی نوعی آگاهی دادن به مردم و فشار آوردن بر روی اهرمهای خاصی برای به حرکت درآوردن آنها.

مثلاً مکتب انسانیت اگوست کنت که مدعی نوعی «مذهب علمی» است و جوهر تکامل انسان را در ناحیهٔ ذهنیت او می‌داند و معتقد است انسان در ذهنیت خود دو مرحله را که مرحلهٔ اساطیری و فلسفی است طی کرده و به مرحلهٔ علمی رسیده است، ناچار آگاهیهایی که لازم

---
۱. رعد / ۱۱.

می‌شمارد همه به اصطلاح علمی است و اهرمهایی که می‌خواهد وسیلهٔ حرکت قرار دهد اهرمهای علمی است.

یا مارکسیسم که تئوری انقلابی طبقهٔ کارگر است، آگاهیهایی که می‌بخشد از نوع وارد کردن تضادهای طبقاتی در خودآگاهی کارگران است و اهرمی که بر روی آن فشار می‌آورد اهرم عقده‌ها و احساس محرومیتها و مغبونیتهاست.

علاوه بر این‌که مکتبها برحسب این‌که دیدشان از جامعه و تاریخ چه باشد نوع آگاهی‌بخشی‌هاشان و نوع اهرمهایی که روی آنها فشار می‌آورند فرق می‌کند، مکتبها بر حسب این‌که دیدشان از تاریخ و تکامل تاریخ و از انسان چه باشد، دربارهٔ شعاع تأثیر دعوت و دربارهٔ رابطهٔ دعوت با زور، و اخلاقی و غیر اخلاقی بودن زور نظریات مختلفی خواهند داشت.

بعضی مکتبها، مانند مسیحیت، تنها چیزی را که در مواجهه با انسانها اخلاقی می‌شمارند دعوتهای مسالمت‌آمیز است، زور را به هر شکل و به هر صورت و در هر شرایطی غیر اخلاقی می‌شمارند. لهذا در این مذهب دستور مقدس این است که اگر به گونهٔ راستت سیلی زدند گونهٔ چپت را پیش آر و اگر جُبّه‌ات را ربودند کلاهت را هم تسلیم کن. متقابلاً برخی مکتبها مانند مکتب نیچه تنها چیزی را که اخلاقی می‌داند زور است، زیرا کمال انسان در قدرت است و ابرمرد مساوی است با مقتدرترین مرد. از نظر نیچه اخلاق مسیحیت، بردگی و ضعف و ذلت و عامل اساسی رکود بشریت است.

برخی دیگر اخلاق را وابسته به قدرت و زور می‌دانند اما هر زوری را اخلاق نمی‌شمارند. از نظر مارکسیسم زوری که استثمارگر علیه استثمارشده به کار می‌برد غیر اخلاقی است چون در جهت حفظ وضع موجود و عامل توقف است، و اما زوری که استثمارشده به کار می‌برد

اخلاقی است چون در جهت دگرگون شدن جامعه و تحول به مرحلهٔ عالی‌تر است. به عبارت دیگر در نبرد دائمی حاکم بر جامعه که دو گروه با یکدیگر در نبردند، یکی نقش «تز» را ایفا می‌کند و یکی نقش «آنتی‌تز» را. زوری که نقش تز را ایفا می‌کند به دلیل اینکه ارتجاعی است غیر اخلاقی است و زوری که نقش «آنتی‌تز» را ایفا می‌کند به دلیل اینکه انقلابی و تکاملی است اخلاقی است. و البته همین نیرو که اکنون اخلاقی است، در مرحلهٔ بعد با نیروی دیگری که نقش نفی‌کنندهٔ این را ایفا می‌کند مواجه می‌گردد و در آن وقت نقش او ارتجاعی و نقش رقیب تازه نفس اخلاقی خواهد بود. و لهذا اخلاق، نسبی است؛ آنچه در یک مرحله اخلاق است، در مرحلهٔ بالاتر و کامل‌تر ضد اخلاق است.

پس از نظر مسیحیت رابطهٔ مکتب با گروه مخالف (که از نظر مکتبْ ضد تکاملی است) تنها یک رابطه است و آن رابطهٔ دعوتِ مقرون به نرمی و ملایمت است و تنها این رابطه است که اخلاقی است. از نظر نیچه تنها رابطهٔ اخلاقی رابطهٔ قدرتمند با ضعیف است، هیچ چیزی اخلاقی‌تر از قدرت نیست و هیچ چیزی غیر اخلاقی‌تر از ضعف نیست یا جرمی و گناهی بالاتر از ضعف وجود ندارد. از نظر مارکسیسم رابطهٔ دو گروه مخالف از نظر پایگاه اقتصادی جز رابطهٔ زور و اعمال قدرت نمی‌تواند باشد. در این رابطه، اعمال قدرت طبقهٔ استثمارگر به دلیل ضد تکاملی بودن غیر اخلاقی است و اعمال قدرت استثمارشده اخلاقی است. دیگر بحثی نیست که رابطهٔ نیروی تازه‌نفس با نیروی کهن همواره، هم ستیزه باشد و هم اخلاقی.

از نظر اسلام تمام نظریات بالا محکوم است. اخلاقی بودن، آنچنان که مسیحیت می‌پندارد، در روابط مسالمت‌آمیز و دعوت ملایم و صلح و صفا و صمیمت و محبت خلاصه نمی‌شود، احیاناً زور و قدرت نیز اخلاقی می‌شود. لهذا اسلام مبارزه علیه زور و ظلم را مقدس و مسئولیت

می‌شمارد و جهاد را که همان قیام مسلحانه است در شرایط خاصی تجویز می‌کند.

بدیهی است که نظریهٔ نیچه یک نظریهٔ پوچ و ضد انسانی و ضد تکاملی است.

نظریهٔ مارکسیسم مبتنی بر همان مکانیسمی است که برای تکامل تاریخ قائل است. از نظر اسلام رابطهٔ مواجهه با زور با گروه ضد تکاملی، برخلاف نظریهٔ مارکسیسم، رابطهٔ دوم است نه رابطهٔ اول. رابطهٔ اول رابطهٔ حکمت و موعظهٔ حسنه است (اُدْعُ اِلیٰ سَبیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ)[1]. رابطهٔ اعمال زور با جبههٔ ضد تکاملی آنگاه اخلاقی است که مرحلهٔ اقناع فکری (حکمت = برهان) و مرحلهٔ اقناع روحی (موعظه = تذکر) طی شده باشد و بلانتیجه مانده باشد.

این است که تمام پیامبرانی که جنگیده‌اند، مرحلهٔ اول دعوت خود را با حکمت و موعظهٔ حسنه و احیاناً مجادلهٔ کلامی گذرانده‌اند و پس از آنکه از آن راه به نتیجه نرسیده‌اند و یا به نتیجهٔ کلی نرسیده‌اند (غالباً به نتیجهٔ نسبی رسیده‌اند) مبارزه و جهاد و اعمال قدرت و زور را اخلاقی شمرده‌اند. ریشهٔ اساسی این است که اسلام نظر به این‌که روحی می‌اندیشد نه مادی، برای برهان و استدلال و موعظه و اندرز نیروی شگرف قائل است و همان طور که (به تعبیر مارکس) برای انتقاد سلاحها نیرو قائل است برای سلاح انتقاد هم نیرو قائل است و از آن بهره می‌جوید و البته آن را تنها نیرویی که همه جا باید از آن بهره جست نمی‌داند. راز این مطلب که اسلام مبارزه با جبههٔ ضد تکاملی را رابطهٔ دوم می‌داند نه رابطهٔ اول و برای برهان و موعظه و جدال به احسن نیرو

---

۱. نحل / ۱۲۵.

قائل است، دید خاص روحی اسلام دربارهٔ انسان و بالتّبع دربارهٔ جامعه و تاریخ است.

پس معلوم شد این‌که رابطهٔ یک مکتب با جبههٔ مخالف بر دعوت محض باشد یا بر مبارزهٔ محض و یا رابطهٔ اولش دعوت باشد و رابطهٔ دومش مبارزه و درگیری، می‌تواند دید مکتب را دربارهٔ تأثیر نیروی منطق و تذکر و حدود تأثیر آنها و همچنین دید مکتب را در [بارهٔ] جریان تاریخ و نقش مبارزه را در آن روشن کند.

اکنون وارد قسمت دیگر بحث شویم، ببینیم نوع آگاهیهای اسلامی و اهرمی که [اسلام] در دعوتهای خود روی آنها فشار می‌آورد چیست؟

آگاهیهای اسلامی در درجهٔ اول از نوع تذکر به مبدأ و معاد است. این متدی است که هم در قرآن به کار می‌برد و هم از پیامبران پیشین نقل می‌کند. پیامبران هشداری که می‌دهند دربارهٔ این امر است که از کجا و در کجا و به کجا آمده‌ای و هستی و می‌روی؟ جهان از کجا پدید آمده و چه مرحله‌ای را طی می‌کند و به چه سویی می‌رود؟ اولین دغدغهٔ مسئولیت که پیامبران به وجود می‌آورند دغدغهٔ مسئولیت در برابر کل آفرینش و هستی است. دغدغهٔ مسئولیت اجتماعی جزئی است از دغدغهٔ مسئولیت در برابر هستی و آفرینش. قبلاً اشاره کردیم که سوره‌های مکّیه که در سیزده سال اول بعثت رسول اکرم نازل شده است، کمتر مطلبی جز تذکر مبدأ و معاد در آنها هست[1].

---

۱. برخی مسلمانان به اصطلاح روشنفکر معاصر* در تفاسیر زیادی که بر اکثر سوره‌های قرآن نوشته‌اند، یکسره منکر شده‌اند که قرآن دربارهٔ معاد حتی یک آیه هم نازل کرده‌باشد. در هر جا در قرآن نام «دنیا» آمده است گفته‌اند یعنی «نظام پست‌تر زندگی» یعنی نظام تبعیض و استثمار، و هرجا نام «آخرت» آمده گفته‌اند یعنی «نظام برتر»، نظامی که در آن اثری از تبعیضها و نابرابریها و استثمارها نباشد و مالکیت اختصاصی

* [مقصود گروه معدوم فرقان است.]

←

رسول اکرم دعوت خود را با «قولوا لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ تُفْلِحوا» یعنی با یک جنبش اعتقادی، با یک پاکسازی فکری آغاز کرد. درست است که توحید ابعاد گسترده‌ای دارد و همهٔ تعلیمات اسلامی اگر تحلیل شود، به توحید برمی‌گردد و اگر توحید ترکیب شود، به آن تعلیمات منتهی می‌شود[1] ولی می‌دانیم که در آغاز کار نه مقصود از آن جمله بیش از یک گرایش فکری و عملی از اعتقادات شرک‌آمیز و عبادتهای شرک‌آمیز به توحید فکری و توحید در عبادت بود، و نه فرضاً چنین مقصود گسترده‌ای در کار بود مردم متوجه می‌شدند.

این آگاهی ریشه‌دار که پنجه در اعماق فطرت انسانها می‌اندازد، در آنها نوعی غیرت و تعصب دفاع از عقیده و نشاط کوشش در بسط و گسترش آن به وجود آورد که در راه آن از بذل جان و مال و مقام و فرزند کوتاهی نمی‌کردند. پیامبران از آنچه که در عصر ما روبنا می‌نامند آغاز می‌کردند و به زیربنا می‌رسیدند. در مکتب پیامبران، انسان بیش از آنکه وابسته به منافع باشد وابسته به عقیده و مسلک و ایمان است. در حقیقت در این مکتب فکر و عقیده زیربناست و کار (یعنی رابطه با طبیعت و مواهب طبیعت و یا جامعه) روبناست. هر دعوت دینی و مذهبی باید پیامبرانه باشد، یعنی باید با تذکر دائم به مبدأ و معاد توأم باشد. پیامبران با بیدار کردن این احساس و شکوفا ییدن این شعور و پس‌زدن غبارها از روی این وجدان و دادن این آگاهی، با تکیه به «رضای حق»، فرمان حق، پاداش و کیفر حق، جامعه را به حرکت می‌آورند. در قرآن در سیزده مورد از «رضوان» خدا نام برده شده است؛ یعنی با دست گذاشتن روی این اهرم معنوی جامعه، اهل ایمان را به حرکت آورده است. نام این

← ریشه کن شده باشد. اگر معنی آخرت این است پس معلوم می‌شود قرآن هزارسال پیش از مکاتب ماتریالیستی فاتحهٔ مذهب را خوانده است!

۱. المیزان، ذیل آخرین آیهٔ آل‌عمران.

آگاهی را می‌توان آگاهی خدایی یا آگاهی جهانی نهاد.

در درجهٔ دوم، در تعلیمات اسلامی آگاهیهای انسانی دیده می‌شود، یعنی توجه دادن انسان به کرامت ذات و شرافت ذات خودش، توجه دادن به عزت و بزرگواری ذاتی خودش. انسان در این مکتب نه آن حیوانی است که دلیل وجودش این است که در طول صدها میلیون سال که در آغاز همدوش و همپایهٔ سایر جانوران بوده، در صحنهٔ تنازع بقا آنقدر خیانت کرده تا امروز به این پایه رسیده، بلکه موجودی است که در آن پرتوی از روح الهی است، فرشتگان به او سجده برده‌اند، او را از کنگرهٔ عرش صفیر می‌زنند. در پیکر این موجود، علی‌رغم تمایلات حیوانی به شهوت و شر و فساد، جوهر پاکی است که بالذات با بدی، خونریزی، دروغ، فساد، زبونی، پستی، حقارت و تحمل زور و ظلم ناسازگار است. مظهر عزت کبریایی است: وَ لِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنینَ[1].

آنجا که پیغمبر اکرم می‌فرماید: شَرَفُ الْمَرْءِ قِیامُهُ بِاللَّیْلِ، وَ عِزُّهُ اسْتَغْناؤُهُ عَنِ النّاسِ[2] یا علی علیه‌السلام به یارانش در صفّین می‌فرماید: اَلْحَیاةُ فی مَوْتِکُمْ قاهِرینَ وَ الْمَوْتُ فی حَیاتِکُمْ مَقْهورینَ[3] یا حسین بن علی علیه‌السلام می‌فرماید: لا أَرَی الْمَوْتَ اِلّا سَعادَةً وَ الْحَیاةَ مَعَ الظّالِمینَ اِلّا بَرَماً[4] یا می‌فرماید: هَیْهاتَ مِنَّا الذِّلَّةُ[5]، تکیه بر اهرم حس کرامت و شرافت ذاتی

۱. عزت، خاص خدا و پیامبرش و مؤمنان است (منافقون / ۸).

۲. شرافت مرد، شب‌زنده‌داری او و عزتش بی‌نیازی از مردم است (کافی، ج ۲ / ص ۱۴۸).

۳. زندگی در این است که بمیرید اما پیروز، مرگ در این است که بمانید و زیردست (نهج‌البلاغه، خطبهٔ ۵۱).

۴. من مرگ را جز سعادت و زندگی با ستمکاران را جز رنج نمی‌بینم (بحارالانوار، ج ۴۴ / ص ۳۸۱).

۵. ذلت از ساحت ما بدور است (لهوف، ص ۴۱).

انسان است که در هر انسانی بالفطره وجود دارد.

در درجهٔ سوم، آگاهی به حقوق و مسئولیتهای اجتماعی است. در قرآن به مواردی برمی‌خوریم که با تکیه بر حقوق از دست‌رفتهٔ دیگران و یا حقوق از دست‌رفتهٔ خود، می‌خواهد حرکت بیافریند:

> وَ ما لَکُمْ لاتُقاتِلونَ فی سَبیلِ اللهِ وَ الْـمُسْتَضْعَفینَ مِنَ الرِّجالِ وَ النِّساءِ وَ الْوِلْدانِ الَّذینَ یَقولونَ رَبَّنا أَخْرِجْنا مِـنْ هٰـذِهِ الْـقَرْیَةِ الظّالِمِ أَهْلُها وَ اجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ وَلِیّاً وَ اجْعَلْ لَنا مِنْ لَدُنْکَ نَصیراً[1].
>
> چه می‌شود شما را؟ چرا نمی‌جنگید در راه خدا و در راه خوارشمردگان از مردان و زنان و کودکانی که می‌گویند: پروردگارا! ما را از این شهر ستمگران بیرون بر و به لطف و عنایت خودت برای ما سرپرست و یاور بفرست.

در این آیهٔ کریمه برای تحریک به جهاد بر دو ارزش روحی تکیه شده است: یکی این‌که راه، راه خداست. دیگر این‌که انسانهای بیچاره و بی‌پناهی در چنگال ستمگران گرفتار مانده‌اند. در سورهٔ حج می‌فرماید:

> أُذِنَ لِلَّذینَ یُقاتَلونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِموا وَ إِنَّ اللهَ عَلیٰ نَـصْرِهِمْ لَـقَدیرٌ. اَلَّذینَ أُخْرِجوا مِنْ دِیارِهِمْ بِغَیْرِ حَقٍّ اِلّا أَنْ یَقولوا رَبُّنَا اللهُ وَ لَوْلا دَفْعُ اللهِ النّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَـهُدِّمَتْ صَوامِعُ وَ بِیَعٌ وَ صَلَواتٌ وَ مَساجِدُ یُذْکَرُ فیهَا اسْمُ اللهِ کَثیراً وَ لَیَنْصُرَنَّ اللهُ مَنْ یَنْصُرُهُ اِنَّ اللهَ لَقَوِیٌّ عَزیزٌ. اَلَّذینَ اِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْاَرْضِ أَقامُوا الصَّلٰوةَ وَ

---

۱. نساء / ۷۵.

آتَوُا الزَّکٰوةَ وَ أَمَروا بِالْـمَعْروفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْـمُنْکَرِ وَ لِلّٰهِ عاقِبَةُ الْأُمورِ[۱].

به مؤمنان به موجب آنکه مظلوم واقع شده‌اند اجازه داده شد که با دشمن جنگجو بجنگند، خداوند بر یاری مؤمنان تواناست، همانها که از خانه‌های خود به ناحق بیرون رانده شده‌اند و جرمی نداشته جز آن که گفته‌اند پروردگار ما خداست. و اگر نبود که خداوند شر بعضی از مردم را وسیلهٔ بعضی دیگر دفع می‌کند، صومعه‌ها، دیرها، کنشتها و مساجد که در آنجا فراوان یاد خدا می‌شود منهدم می‌گردید. خداوند کسانی که او را یاد می‌کنند یاری می‌کند، همانا خداوند نیرومندی فرا دست است، آنان را که اگر در زمین مستقر سازیم نماز را بپا می‌دارند، زکات را می‌پردازند، به معروف فرمان می‌دهند و از منکر باز می‌دارند. پایان کارها از آنِ خداست.

در این آیه می‌بینیم اجازهٔ جهاد و دفاع را با اشاره به حقوق ازدست‌رفتهٔ مجاهدین آغاز می‌کند اما در عین حال فلسفهٔ اصلی دفاع را امری بالاتر و ارزشی اصولی‌تر از حقوق از دست‌رفتهٔ عده‌ای ذکر می‌کند و آن اینکه اگر دفاع و جهاد در کار نباشد و اگر اهل ایمان دست روی دست بگذارند، معابد و مساجد که قلب پرتپش حیات معنوی جامعه است آسیب می‌بینند و از کار می‌ایستند. در سورهٔ نساء می‌فرماید:

لا یُحِبُّ اللّٰهُ الْـجَهْرَ بِالسّوءِ مِنَ الْقَوْلِ اِلّا مَنْ ظُلِمَ[۲].

---

۱. حج / ۳۹ ـ ۴۱.
۲. نساء / ۱۴۸.

خداوند فریاد به بدگویی را دوست نمی‌دارد مگر از کسی که مظلوم واقع شده است.

بدیهی است که این نوعی تشویق به قیام مظلوم است. در سورهٔ شعراء پس از نکوهش شعرا و روحیه‌های خیالبافانهٔ آنها می‌گوید:

اِلَّا الَّذینَ آمَنوا وَ عَمِلُوا الصّالِحاتِ وَ ذَکَرُوا اللهَ کَثیراً وَ انْتَصَروا مِنْ بَعْدِ ما ظُلِموا[1].

مگر آنان که ایمان آورده و شایسته عمل کنند و خدا را فراوان یاد کنند و پس از آنکه مظلوم واقع شدند (با شعر) انتقام خویش از ستمگر بگیرند.

ولی در قرآن و سنت در عین اینکه زیر بار ظلم رفتن از بدترین گناهان است و احقاق حقوق یک وظیفه است، باز همهٔ اینها به عنوان یک سلسله «ارزشها» مطرح است که جنبهٔ انسانی این مسائل است. قرآن هرگز بر عقده‌های روانی و بر تحریک حسادتها و یا تحریک شهوتها و اشتهاها تکیه نمی‌کند، هرگز مثلاً نمی‌گوید: فلان گروه چنین خوردند و بردند و کیف کردند، چرا تو به‌جای آنها نباشی؟

اگر مال کسی را به زور بخواهند از او بگیرند، اسلام اجازه نمی‌دهد که به بهانهٔ این‌که مادیات ارزشی ندارد صاحب مال سکوت کند، همچنان که اجازه نمی‌دهد اگر کسی ناموسش مورد تجاوز قرار گیرد به عذر این‌که اینها از مقولهٔ شهوت است سکوت نماید، بلکه دفاع را وظیفه می‌داند و «اَلْـمَقْتولُ دونَ أَهْلِهِ وَ مالِهِ» را که در مقام دفاع از ناموس یا مال

۱. شعراء / ۲۲۷.

خود کشته می‌شود شهید می‌شمارد. اما منطق اسلام آنجا که تشویق می‌کند از مال خود دفاع کن، به صورت تحریک حرص و آز نیست بلکه به صورت دفاع از «حق» است که یک ارزش است. همچنین آنجا که دفاع از ناموس را واجب می‌شمارد، نه به حساب بزرگ شمردن شهوت است، بلکه به حساب دفاع از یکی از بزرگترین نوامیس اجتماع یعنی عفاف است که مَرد، پاسدار آن قرار داده شده است.

۲. عنوان مکتب

هر مکتب پیروان خود را با یک عنوان خاص مشخص می‌کند. آن تئوری که فی‌المثل تئوری نژادی است عنوانی که پیروان آن مکتب را مشخص می‌کند و به اعتبار آن عنوان آنها «ما»ی خاص می‌گردند فی‌المثل «سفیدپوستی» است؛ هنگامی که پیروان آن مکتب می‌گویند «ما» یعنی گروه سفیدپوستان. یا تئوری مارکسیستی که تئوری کارگری است پیروان خویش را با عنوان «کارگری» مشخص می‌کند و هویت آنها و مشخِّص آنها «کارگری» است؛ «ما»ی آنها «ما»ی «کارگری» است: ما کارگران و زحمتکشان. مذهب مسیح هویت پیروان خود را در پیروی از یک فرد مشخص می‌کند؛ گویی پیروان کاری به راه و یا به مقصد ندارند، تمام هویت جمعی آنها این است که مسیح کجاست که آنجا باشند.

از جمله خصوصیات اسلام این است که هیچ عنوانی از قبیل عناوین نژادی، طبقاتی، شغلی، محلی، منطقه‌ای و فردی برای معرفی مکتب خود و پیروان این مکتب نپذیرفته است. پیروان این مکتب با عناوین اعراب، سامی‌ها، فقرا، اغنیا، مستضعفان، سفیدپوستان، سیاه‌پوستان، آسیایی‌ها، شرقیها، غربیها، محمدی‌ها، قرآنی‌ها، اهل قبله و غیره مشخص نمی‌شوند. هیچ کدام از عناوین مزبور ملاک «ما» و ملاک وحدت و هویت واقعی پیروان این مکتب به شمار نمی‌رود. آنجا که پای

هویت مکتب و هویت پیروان او به میان می‌آید همهٔ آن عناوین محو و نابود می‌شود، فقط یک چیز باقی می‌ماند، چه چیزی؟ یک «رابطه»، رابطهٔ میان انسان و خدا، یعنی اسلام، تسلیم خدا بودن. امت مسلمان چه امتی است؟ امتی است که تسلیم خداست، تسلیم حقیقت است، تسلیم وحی و الهامی است که از افق حقیقت برای راهنمایی بشر در قلب شایسته‌ترین افراد طلوع کرده است. پس «ما»ی مسلمانان و هویت واقعی آنها چیست؟ این دین می‌خواهد چه وحدتی به آنها ببخشد و چه مارکی روی آنها بزند و زیر چه پرچمی آنها را گرد آورد؟ پاسخ این است: اسلام، تسلیم حقیقت بودن.

ملاک وحدتی که هر مکتب برای پیروان خود قائل است راه بسیار خوبی است هم برای شناخت هدفهای آن مکتب و هم برای به دست آوردن دیدگاه آن مکتب دربارهٔانسان و جامعه و تاریخ.

۳. شرایط و موانع پذیرش

قبلاً گفتیم مکانیسم حرکت تاریخ از نظر مکتبهای گوناگون، مختلف است: یکی مکانیسم طبیعی حرکت را فشار یک طبقه بر طبقهٔ دیگر و ارتجاعی بالذات بودن طبقه‌ای و انقلابی بالذات بودن طبقهٔ دیگر می‌داند، و دیگری مکانیسم اصلی را در فطرت پاک کمال‌جویانه و ترقی‌خواهانهٔ بشر سراغ دارد، و یک مکتب دیگر چیز دیگر. بدیهی است که هر مکتب متناسب با این‌که مکانیسم حرکت را چه مکانیسمی بداند، در تعلیمات خود شرایط و موجبات یا موانع و بازدارنده‌ها را توضیح می‌دهد. مکتبی که مکانیسم حرکت را فشار طبقه‌ای بر طبقهٔ دیگر می‌داند، برای این‌که جامعه را به جنبش و حرکت آورد احیاناً اگر به قدر کافی تضییق و فشار وجود نداشته باشد آن را می‌آفریند برای این‌که جامعه را از رکود و سکون خارج نماید. مارکس در بعضی آثار خود یادآور شده است:

برای این‌که طبقه‌ای از آزادگان وجود داشته باشد، وجود طبقه‌ای از بردگان ضروری است.

در پایان همین بررسی نوشته است:

پس امکان آزادی ملت آلمان در کجاست؟ پاسخ ما چنین است: بایستی طبقه‌ای که به طور قاطعی در زنجیر باشد تشکیل داد[۱].

اینچنین مکتبی «اصلاحات» را مانع تلقی می‌کند، چون اصلاحات فشار را کاهش می‌دهد و کاهش فشار مانع انقلاب و انفجار می‌گردد و حداقل آن را به تأخیر می‌اندازد؛ برخلاف مکتبی که به حرکت فطری و ذاتی جامعه قائل است؛ اینچنین مکتبی هرگز به ضرورت خلق زنجیر برای طبقه‌ای فتوا نمی‌دهد، زیرا فشار را شرط لازم تکامل نمی‌داند همچنان که اصلاحات تدریجی را مانع پیشرفت تلقی نمی‌نماید.

اسلام در سلسلهٔ شرایط و موانع، چه اموری را طرح کرده است؟ در

---

۱. **مارکس و مارکسیسم**، ص ۳۵ (متن و پاورقی). از اینجا معلوم می‌شود که نظریهٔ مارکسیسم که می‌گوید تنها اعمال زور طبقهٔ استثمارشده اخلاقی است زیرا در مسیر تکامل است و نقش مؤثر در پیشرفت دارد اما اعمال زور و قدرت طبقهٔ استثمارگر ضد اخلاقی است چون عامل توقف است، قابل خدشه است. یعنی از نظر این مکتب عامل فشار طبقهٔ استثمارگر همان قدر در تکامل نقش دارد که عکس‌العمل انقلابی طبقهٔ استثمارشده، پس عمل استثمارگر همان اندازه اخلاقی است که عمل استثمارشده. تفاوت آنها در جهتِ قرار گرفتن این دو نیرو است که یکی رو به گذشته دارد و دیگری رو به آینده، نه در نقش داشتن در تکامل. بدیهی است که رو به گذشته یا آینده داشتن نمی‌تواند ملاک اخلاقی و غیر اخلاقی بودن باشد، زیرا در حقیقت «نیت» را و ذهن را ملاک قرار داده‌ایم و این از نظر مارکسیسم نوعی ایده‌آلیسم است.

اسلام شرایط و موانع غالباً و یا همیشه در حول فطرت دور می‌زند. قرآن گاهی بقاء بر پاکی اوّلی و اصلی را به عنوان شرط ذکر می‌کند (هُدیً لِلْمُتَّقینَ)[۱] و گاهی نگرانی و دغدغهٔ ناشی از تصور مسئولیت و تکلیف در برابر نظام هستی را به عنوان شرط ذکر می‌کند که تحت عنوان «یَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَیْبِ» یا «خَشِیَ الرَّحْمٰنَ بِالْغَیْبِ» و امثال اینها بیان شده است[۲] و گاهی زنده بودن و زنده ماندن فطرت را به عنوان شرط ذکر می‌کند (لِیُنْذِرَ مَنْ کانَ حَیّاً)[۳]. اسلام شرط پذیرش دعوت خود را پاک بودن، دغدغه و نگرانی و احساس مسئولیت در برابر آفرینش داشتن و زنده به حیات فطری بودن می‌داند. متقابلاً در موانع، از فساد روحی و اخلاقی، اثم قلب[۴]، رین (زنگار) قلب[۵]، مختوم شدن دلها[۶]، نابینا شدن چشم بصیرت[۷]، ناشنوا شدن گوش دل[۸]، تحریف شدن کتاب نفس[۹]، پیروی از عادات پدران[۱۰]، پیروی از کُبَرا و شخصیتها[۱۱]، پیروی از ظنّ و گمان[۱۲] و امثال این امور یاد می‌کند. اسراف و ترف و تنعّم‌زدگی را نیز از آن جهت مانع تلقی می‌کند که خویهای حیوانی را تقویت و آدمی را تبدیل به یک

۱. بقره / ۲.
۲. رجوع شود به طه / ۳ و انبیاء / ۴۹ و فاطر / ۱۸ و یس / ۱۱.
۳. یس / ۷۰.
۴. بقره / ۲۸۳.
۵. مطفّفین / ۱۴.
۶. بقره / ۷.
۷. حج / ۴۶.
۸. حم سجده / ۴۴.
۹. شمس / ۱۰.
۱۰. زخرف / ۲۳.
۱۱. احزاب / ۶۷.
۱۲. انعام / ۱۱۶.

بهیمه و یا یک درنده می‌نماید. این امور از نظر قرآن مانع حرکت و جنبش در جهت خیر و صلاح و تکامل جامعه است.

از نظر تعلیمات اسلامی، جوانان از کهنسالان، و درویشان از ثروتمندان آمادگی بیشتری برای پذیرش دارند، زیرا گروه اول به علت کمی سن و سال هنوز بر فطرت [باقی بوده و] از آلودگیهای روانی دور مانده‌اند و گروه دوم به علت دور بودن از ثروت و رفاه.

ارائهٔ شرایط و موانع به این گونه و به این شکل، مؤید آن است که قرآن مکانیسم تحولات اجتماعی و تاریخی را بیشتر روحی می‌داند تا اقتصادی و مادی.

۴. تعالی و انحطاط جوامع

هر مکتب اجتماعی علی‌القاعده دربارهٔ علل تعالی و ترقی اجتماعها و علل انحطاط و انهدام آنها نظر می‌دهد. طرز اظهارنظر یک مکتب دربارهٔ این مطلب که چه چیزهایی را عامل اساسی ترقی و یا عامل اساسی انحطاط می‌داند، بیانگر این جهت است که با چه دیدی به جامعه و تاریخ و جنبشهای تکاملی و سیرهای نزولی می‌نگرد.

در قرآن کریم، بویژه ضمن بیان قصص و حکایات، به این مطلب توجه شده است. اکنون ببینیم قرآن به اصطلاحْ زیربنایی نظر می‌دهد یا روبنایی؟ به تعبیر صحیح‌تر: قرآن چه چیزهایی را اساس و زیربنا می‌داند و چه چیزهایی را روبنا؟ آیا توجهش به عنوان عامل اساسی به مسائل مادی و اقتصادی است و یا به مسائل اعتقادی و اخلاقی و یا به همه با هم بدون آنکه اولویتی قائل گردد؟

در قرآن مجموعاً به چهار عامل مؤثر در اعتلاها و انحطاطها برمی‌خوریم. به اختصار اشاره می‌کنیم و می‌گذریم:

الف. عدالت و بی‌عدالتی: قرآن این مطلب را در آیات بسیاری

منعکس کرده است، از آن جمله است چهارمین آیه از سورهٔ قصص که به مناسبت «آیهٔ استضعاف» در پیش نقل و ترجمه شد:

اِنَّ فِرْعَوْنَ عَلا فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلَ اَهْلَها شِیَعاً یَسْتَضْعِفُ طائِفَةً مِنْهُمْ یُذَبِّحُ أبْناءَهُمْ وَ یَسْتَحْیی نِساءَهُمْ اِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدینَ.

در این آیهٔ کریمه پس از آنکه از برتری‌جویی فرعون که ادعای ربوبیت اعلیٰ داشت و دیگران را به منزلهٔ بندگان خود می‌دانست و از تفرقه‌افکنی میان مردم که به عناوین گوناگون میان آنها تبعیض قائل می‌شد و آنها را در برابر یکدیگر قرار می‌داد و از ذلیل ساختن گروه خاصی از مردم کشور خود و کشتن پسران آنها و نگه داشتن زنانشان (به منظور خدمت فرعون و فرعونیان) یاد می‌کند، او را به عنوان یکی از تباهگران نام می‌برد. بدیهی است که جملهٔ «اِنَّهُ کانَ مِنَ الْمُفْسِدینَ» اشاره است به این‌که این گونه مظالم اجتماعی جامعه را از بیخ و بن برمی‌کند.

ب. اتحاد و تفرق: در سورهٔ آل‌عمران آیهٔ ۱۰۳ دستور صریح می‌دهد که بر مبنای ایمان و گرایش به ریسمان الهی متحد و متفق باشید و از تفرق و تشتت بپرهیزید، و پس از یک آیه می‌فرماید مانند پیشینیان که تفرق و اختلاف کردند مباشید. و نزدیک به این آیه است آیهٔ ۱۵۳ از سورهٔ انعام.

در سورهٔ انعام آیهٔ ۶۵ می‌فرماید:

قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلیٰ أنْ یَبْعَثَ عَلَیْکُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِکُمْ أوْ مِنْ تَحْتِ أرْجُلِکُمْ أوْ یَلْبِسَکُمْ شِیَعاً وَ یُذیقَ بَعْضَکُمْ بَأْسَ بَعْضٍ.

بگو خداوند قادر است از بالاسر یا از زیر پای شما عذاب برانگیزد یا به شما جامهٔ تفرق و گروه گروه شدن بپوشاند و

خشونت بعضی از شما را بر بعضی دیگر بچشاند.

در سورهٔ انفال آیهٔ ۴۶ می‌فرماید:

وَ لا تَنازَعوا فَتَفْشَلوا وَ تَذْهَبَ ریحُکُمْ.
با یکدیگر نزاع نکنید که نزاع داخلی سستی می‌آورد و سستی شما را زایل می‌کند.

ج. اجرا یا ترک امر به معروف و نهی از منکر: قرآن دربارهٔ ضرورت امر به معروف و نهی از منکر، بسیار سخن گفته است. از یکی از آیات صریحاً استنباط می‌شود که ترک این فریضهٔ بزرگ در هلاکت و انهدام یک قوم مؤثر است و آن آیهٔ ۷۹ از سورهٔ مائده است که یکی از علل دور افتادن کافران بنی‌اسرائیل از رحمت خدا را باز نداشتن یکدیگر از منکرات یعنی ترک نهی از منکر ذکر کرده است:

کانوا لا یَتَناهَوْنَ عَنْ مُنْکَرٍ فَعَلوهُ لَبِئْسَ ما کانوا یَفْعَلونَ.
یکدیگر را از ارتکاب منکرات نهی نمی‌کردند و چه بد می‌کردند.

در روایات معتبر اسلامی راجع به نقش مثبت و منفی امر به معروف و نهی از منکر [و ترک آن] بسیار سخن رفته است و مجالی برای نقل آنها نیست.

د. فسق و فجور و فساد اخلاق: در این زمینه نیز آیات بسیاری هست. یک سلسله آیات همانهاست که «ترف» و «مترَف» بودن را علت هلاکت

می‌شمارد[۱] و دیگر اکثر آیاتی که در آنها کلمهٔ «ظلم» به میان آمده است. در اصطلاح قرآن ظلم اختصاص ندارد به تجاوز فرد یا گروهی به حقوق فرد یا گروه دیگر، شامل ظلم فرد به نفس خود و شامل ظلم یک قوم به نفس خود نیز می‌شود. هر فسق و فجور و هر خروج از مسیر درست انسانیت، ظلم است. ظلم در قرآن در حقیقت مفهوم اعمّی دارد که هم شامل ظلم به غیر می‌گردد و هم شامل فسق و فجور و کارهای ضد اخلاقی. غالباً مورد استعمال این کلمه مصداق دوم است. آیاتی از قرآن که ظلم به معنی اعم را علت هلاک یک قوم شمرده بسیار زیاد است و از حوصلهٔ بحث مختصر ما خارج است.

از مجموع این معیارها می‌توان نظر قرآن را دربارهٔ بنیاد جامعه و بنیاد تاریخ به دست آورد. قرآن برای بسیاری از امور که برخی آنها را به اصطلاح «روبنا» می‌خوانند، نقش قاطع و تعیین‌کننده قائل است.

۱. رجوع شود به سورهٔ هود آیهٔ ۱۱۶ و انبیاء آیهٔ ۱۳ و مؤمنون آیات ۳۳ و ۶۴.

تحول و تطور تاریخ

آنچه تا کنون گفته شد، دربارهٔ یکی از دو مسئلهٔ مهم تاریخ یعنی ماهیت تاریخ بود که آیا مادی است یا غیرمادی؟ مسئلهٔ مهم دیگر تحول و تطوّر تاریخ انسانی است.

می‌دانیم که انسان موجود اجتماعی منحصر به فرد نیست، پاره‌ای جاندارهای دیگر نیز بیش و کم زندگی اجتماعی و موجودیت اجتماعی دارند، زندگی‌شان با تعاون و همکاری و تقسیم وظایف و مسئولیتها تحت یک سلسله قواعد و قوانین منظم صورت می‌گیرد. همه می‌دانیم که زنبور عسل اینچنین جانداری است.

اما یک تفاوت اساسی میان موجودیت اجتماعی انسان و موجودیت اجتماعی آن جانداران وجود دارد و آن این است که زندگی اجتماعی آن جانداران ثابت و یکنواخت است، تحول و تطوری در نظام زندگی آنها و به تعبیر موریس مترلینگ در تمدن آنها ـ اگر این تعبیر

صحیح باشد ـ رخ نمی‌دهد، برخلاف زندگی اجتماعی انسان که متحول و متطور است، بلکه دارای شتاب است، یعنی تدریجاً بر سرعت آن افزوده می‌شود. لهذا تاریخ زندگی اجتماعی انسان دوره‌ها دارد که از نظرگاههای مختلف، این دوره‌ها با یکدیگر متفاوتند.

مثلاً از نظر لوازم معیشت: دورهٔ صید و شکار، دورهٔ کشاورزی، دورهٔ صنعتی. از نظر نظام اقتصادی: دورهٔ اشتراکی، دورهٔ برده‌داری، دورهٔ فئودالیسم، دورهٔ سرمایه‌داری، دورهٔ سوسیالیزم. از نظر نظام سیاسی: دورهٔ ملوک‌الطوایفی، دورهٔ استبدادی، دورهٔ اریستوکراسی، دورهٔ دموکراسی. از نظر جنسی: دورهٔ زن سالاری، دورهٔ مرد سالاری، و همچنین از جنبه‌های دیگر.

چرا این تطور در زندگی سایر جانداران اجتماعی دیده نمی‌شود؟ راز این تطور و عامل اساسی که موجب می‌شود انسان از یک دورهٔ اجتماعی به دورهٔ اجتماعی دیگر منتقل شود چیست؟ به عبارت دیگر آنچه در انسان هست که زندگی را به جلو می‌برد و در حیوان نیست چیست و این انتقال و این جلو بردن چگونه و تحت چه قوانینی و به اصطلاح با چه مکانیسمی صورت می‌گیرد؟

البته اینجا معمولاً یک پرسش از طرف فیلسوفان تاریخ مطرح می‌شود و آن این است که آیا پیشرفت و تکامل واقعیت دارد؟ یعنی واقعاً تغییراتی که در طول تاریخ در زندگی اجتماعی بشر رخ داده، در جهت پیشرفت و تکامل بوده است؟ ملاک و معیار تکامل چیست؟

برخی در این‌که این تغییرات، پیشرفت و تکامل شمرده می‌شود تردید دارند ـ و در کتب مربوطه مطرح است[۱] ـ و بعضی حرکت تاریخ را

---

۱. رجوع شود به **تاریخ چیست؟** تألیف ای.اچ. کار، ترجمهٔ حسن کامشاد و **درسهای تاریخ** تألیف ویل دورانت و **لذات فلسفه** تألیف ویل دورانت، ص ۲۹۱ ـ ۳۱۲.

دوری می‌دانند، مدعی شده‌اند که تاریخ از یک نقطه حرکت می‌کند و پس از طیّ مراحلی بار دیگر به نقطهٔ اول می‌رسد و شعار تاریخ این است: از سر.

مثلاً یک نظام قبایلی خشن وسیلهٔ مردمی بیابانگرد که شجاعت و اراده دارند تأسیس می‌شود. این حکومت به طبیعت خود منجر به اشرافیت و اریستوکراسی می‌گردد. انحصارطلبی در حکومت اشرافیت به انقلاب عامه و حکومت دموکراسی منتهی می‌شود. هرج و مرج و بی‌سرپرستی و افراط در آزادی در نظام دموکراسی بار دیگر سبب روی کار آمدن استبداد خشن وسیلهٔ یک روحیهٔ قبایلی می‌گردد.

ما فعلاً وارد این بحث نمی‌شویم و به وقت دیگر موکول می‌کنیم. به صورت «اصل موضوع» بنا را بر این می‌گذاریم که حرکت و سیر تاریخ در مجموع در جهت پیشرفت است.

البته لازم به یادآوری است که همهٔ کسانی که تاریخ را در جهت پیشرفت می‌بینند اعتراف دارند که چنین نیست که همهٔ جامعه‌ها در همهٔ شرایط، آینده‌شان از گذشته‌شان بهتر است و جامعه‌ها همواره و بدون وقفه در جهت اعتلاء سیر می‌کنند و انحطاطی در کار نیست. بدون شک جامعه‌ها توقف دارند، انحطاط و قهقرا دارند، تمایل به راست یا چپ دارند و بالاخره سقوط و زوال دارند. مقصود این است که جوامع بشری در مجموع خود یک سیر متعالی را طی می‌کند.

در کتب فلسفهٔ تاریخ این مسئله که محرک تاریخ چیست و عامل تطور اجتماعی و جلو برندهٔ تاریخ کدام است، معمولاً به گونه‌ای طرح می‌شود که پس از دقت، نادرستی آن طرح روشن می‌شود. معمولاً دربارهٔ این مسئله نظریاتی به این شکل طرح می‌شود:

۱. نظریهٔ نژادی: طبق این نظریه عامل اساسی پیش‌برندهٔ تاریخ، برخی نژادها هستند. بعضی نژادها استعداد تمدن‌آفرینی و فرهنگ‌آفرینی

دارند و بعضی دیگر ندارند، بعضی می‌توانند علم و فلسفه و صنعت و اخلاق و هنر و غیره تولید کنند، برخی دیگر صرفاً مصرف‌کننده هستند نه تولیدکننده.

از اینجا نتیجه گرفته می‌شود که نوعی تقسیم کار میان نژادها باید صورت گیرد: نژادهایی که استعداد سیاست و تعلیم و تربیت و تولید فرهنگ و فن و هنر و صنعت دارند مسئول چنین کارهای انسانی و ظریف و عالی باشند و اما نژادهایی که چنین استعدادی ندارند از این‌گونه کارها معاف باشند و در عوض کارهای زمخت بدنی و شبه حیوانی که ظرافت فکر و ذوق و اندیشه نمی‌خواهد به آنها سپرده شود. ارسطو که در باب اختلاف نژادها چنین نظریه‌ای داشت، به همین دلیل برخی نژادها را مستحق برده داشتن و برخی دیگر را مستحق برده شدن می‌دانست.

عقیدهٔ بعضی این است که عامل جلو بردن تاریخ، نژادهای خاصی است. مثلاً نژاد شمالی بر نژاد جنوبی برتری دارد، آن نژاد بوده که تمدنها را پیش برده است. کنت گوبینو، فیلسوف معروف فرانسوی که در حدود صد سال پیش سه سال به عنوان وزیر مختار فرانسه در ایران بوده است، طرفدار این نظریه است.

۲. نظریهٔ جغرافیایی: طبق این نظریه عامل سازندهٔ تمدن و به وجود آورندهٔ فرهنگ و تولیدکنندهٔ صنعت، محیط طبیعی است. در مناطق معتدل، مزاجهای معتدل و مغزهای نیرومند به وجود می‌آید. بوعلی در اوایل کتاب قانون شرحی مبسوط در تأثیر محیط طبیعی روی شخصیت فکری، ذوقی و احساسی انسانها بحث می‌کند.

بنا بر این نظریه آنچه انسانها را آمادهٔ جلو بردن تاریخ می‌کند نژاد و خون یعنی عامل وراثت نیست که یک نژاد معین در هر محیط و منطقه‌ای که باشد سازنده و پیش‌برندهٔ تاریخ است و نژاد دیگر در هر محیطی که زیست کند فاقد چنان استعدادی است، بلکه اختلاف نژادها معلول

اختلاف محیطهاست، با جابه‌جا شدن نژادها تدریجاً استعدادها هم جابه‌جا می‌شوند. پس در حقیقت، این اقلیمهای خاص و منطقه‌های خاص هستند که پیش‌برنده و نوآفرین می‌باشند. منتسکیو، دانشمند جامعه‌شناس فرانسوی قرن هفدهم، در کتاب معروف روح‌القوانین طرفدار این نظریه است.

۳. نظریهٔ قهرمانان: طبق این نظریه تاریخ را ـ یعنی تحولات و تطورات تاریخ را ـ چه از نظر علمی و چه از نظر سیاسی یا اقتصادی یا فنی یا اخلاقی، نوابغ به وجود می‌آورند. تفاوت انسانها با سایر جانداران در این است که سایر جاندارها از نظر زیست‌شناسی یعنی از نظر استعدادهای طبیعی در یک درجه‌اند، تفاوتی ـ لااقل تفاوت قابل ملاحظه‌ای ـ در میان افراد از این نظر دیده نمی‌شود، برخلاف افراد انسان که احیاناً از نظر استعدادها تفاوتهایی از زمین تا آسمان دارند. نوابغ، افراد استثنایی هر جامعه‌اند. افراد استثنایی که از قدرت خارق‌العاده‌ای از نظر عقل یا ذوق یا اراده و ابتکار برخوردارند، هرگاه در جامعه‌ای پدید آیند آن جامعه را از نظر علمی و فنی یا از نظر اخلاقی یا از نظر سیاسی یا از نظر نظامی جلو می‌برند.

طبق این نظریه اکثریت افراد بشر فاقد ابتکارند، دنباله‌روند، مصرف‌کنندهٔ اندیشه و صنعت دیگران‌اند، اما همواره کم و بیش در هر جامعه‌ای یک اقلیت مبتکر، ابداعگر، پیشرو و پیشتاز، تولیدکنندهٔ اندیشه و آفرینندهٔ صنعت وجود دارد و آنان هستند که تاریخ را به جلو می‌رانند و وارد مرحلهٔ جدیدی می‌کنند. کارلایل، فیلسوف معروف انگلیسی که کتاب معروف قهرمانان (الابطال) را نوشت و از رسول اکرم آغاز کرد، چنین نظریه‌ای دارد. از نظر کارلایل در هر قومی یک یا چند شخصیت تاریخی جلوه‌گاه تمام تاریخ آن قوم است و به عبارت صحیح‌تر تاریخ هر قوم جلوه‌گاه شخصیت و نبوغ یک یا چند قهرمان

است. مثلاً تاریخ اسلام جلوه‌گاه شخصیت رسول اکرم است و تاریخ جدید فرانسه جلوه‌گاه شخصیت ناپلئون و چند نفر دیگر و تاریخ شصت سالهٔ اخیر شوروی جلوه‌گاه شخصیت لنین.

۴. نظریهٔ اقتصادی: طبق این نظریه محرک تاریخ اقتصاد است. تمام شئون اجتماعی و تاریخی هر قوم و ملت ـ اعم از شئون فرهنگی و مذهبی و سیاسی و نظامی و اجتماعی ـ جلوه‌گاه شیوهٔ تولیدی و روابط تولیدی آن جامعه است. تغییر و تحول در بنیاد اقتصادی جامعه است که جامعه را از بیخ و بن زیر و رو می‌کند و جلو می‌برد. نوابغ ـ که در نظریهٔ پیش سخنشان به میان آمد ـ جز مظاهر نیازهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی جامعه نیستند و آن نیازها به نوبهٔ خود معلول دگرگونی ابزار تولید است. کارل مارکس و به طور کلی مارکسیستها و احیاناً عده‌ای از غیر مارکسیستها طرفدار این نظریه‌اند. شاید رایج‌ترین نظریه‌ها در عصر ما همین نظریه باشد.

۵. نظریهٔ الهی: طبق این نظریه آنچه در زمین پدید می‌آید امر آسمانی است که طبق حکمت بالغه بر زمین فرود آمده است. تحولات و تطورات تاریخ جلوه‌گاه مشیت حکیمانه و حکمت بالغهٔ الهی است. پس آنچه تاریخ را جلو می‌برد و دگرگون می‌سازد ارادهٔ خداوند است. تاریخ پهنهٔ بازی ارادهٔ مقدس الهی است. بوسوئه، مورخ و اسقف معروف که ضمناً معلم و مربی لویی پانزدهم بوده است، طرفدار این نظریه است.

اینهاست نظریاتی که معمولاً در کتب فلسفهٔ تاریخ به عنوان علل محرکهٔ تاریخ طرح می‌شود.

□

از نظر ما این‌گونه طرح به هیچ وجه صحیح نیست و نوعی «خلط مبحث» صورت گرفته است. غالباً این نظریات به علت محرکهٔ تاریخ که در پی کشف آن هستیم مربوط نمی‌شود. مثلاً نظریهٔ نژاد یک نظریهٔ

جامعه‌شناسانه است و از این جهت قابل طرح است که آیا نـژادهـای بشری از نظر عوامل موروثی یک گونه استعداد دارند و همسطح‌اند یا نه؟ اگر همسطح باشند همهٔ نژادها به یک نسبت در حرکت تاریخ شریک‌اند و لااقل می‌توانند شریک باشند، و اگر همسطح نباشند فقط برخی نژادها در جلو راندن تاریخ سهم داشته و می‌توانسته‌اند داشته باشند. از این نظر طرح این مسئله صحیح است اما راز فـلسفهٔ تـاریخ هـمچنان مـجهول می‌ماند. فرضاً معتقد شویم که تنها یک نژاد است که تحول و تطور تاریخ به دست او صورت می‌گیرد، از نظر حل مشکل با این‌که معتقد شویم همهٔ انسانها در تحول و تطور تاریخ دخیل‌اند فرقی نمی‌کند و مشکلی حـل نمی‌شود، زیرا معلوم نیست بالاخره چرا زندگی انسان یا نژادی از انسان متحول و متطور است و زندگی حیوان اینچنین نیست. این راز در کـجا نهفته است؟ این‌که عامل، یک نژاد باشد یا همهٔ نژادها، راز تحرک تاریخ را نمی‌گشاید.

همچنین نظریهٔ جغرافیایی. این نظریه نیز به نوبهٔ خود مربوط به یک مسئلهٔ جامعه‌شناسی مفیدی است که محیطها در رشد عقلی و فکری و ذوقی و جسمی انسانها مؤثرند. بعضی محیطها انسانها را در حد حیوان و یا نزدیک به حیوان نگه می‌دارد، ولی بعضی محیطهای دیگر فـاصله و تمایز انسان را از حیوانات بیشتر می‌کند. طبق این نظریه تاریخْ تنها در میان انسانهای برخی اقـلیمها و مـنطقه‌ها تـحرک دارد، در مـحیطها و منطقه‌های دیگر ثابت و یکنواخت و شبیه سرگذشت حیوان است. امـا پرسش اصلی سر جای خود باقی است که مثلاً زنبور عسـل یـا سـایر جانداران اجتماعی در همان اقلیمها و منطقه‌ها نیز فاقد تحرک تاریخ‌اند. پس عامل اصلی که سبب اختلاف این دو نوع جاندار می‌شود که یکی ثابت می‌ماند و دیگری دائماً از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر انـتقال پـیدا می‌کند چیست؟

از اینها بی‌ربط‌تر نظریهٔ الهی است. مگر تنها تاریخ است که جلوه‌گاه مشیت الهی است؟ همهٔ عالم، از آغاز تا انجام با همهٔ اسباب و علل و موجبات و موانع، جلوه‌گاه مشیت الهی است. نسبت مشیت الهی با همهٔ اسباب و علل جهان علی‌السویه است. همچنان که زندگی متحول و متطور انسان جلوه‌گاه مشیت الهی است، زندگی ثابت و یکنواخت زنبور عسل هم جلوه‌گاه مشیت الهی است. پس سخن در این است که مشیت الهی زندگی انسان را با چه نظامی آفریده و چه رازی در آن نهاده است که متحول و متطور شده در صورتی که زندگی جانداران دیگر فاقد آن راز است؟

نظریهٔ اقتصادی تاریخ نیز فاقد جنبهٔ فنی و اصولی است یعنی به صورت اصولی طرح نشده است. نظریهٔ اقتصادی تاریخ به این صورت که طرح شده فقط ماهیت و هویت تاریخ را روشن می‌کند که مادی و اقتصادی است و همهٔ شئون دیگر به منزلهٔ اَعراض این جوهر تاریخی است؛ روشن می‌کند که اگر در بنیاد اقتصادی جامعه دگرگونی رخ دهد، جبراً در همهٔ شئون جامعه دگرگونی رخ می‌دهد. اما اینها همه «اگر» است. پرسش اصلی سر جای خود باقی است و آن اینکه فرض می‌کنیم اقتصاد زیربنای جامعه است و «اگر» زیربنا تغییر کند همهٔ جامعه تغییر می‌کند. اما چرا و تحت نفوذ چه عامل یا عواملی زیربنا تغییر می‌کند و به دنبال آن همهٔ روبناها؟ به عبارت دیگر زیربنا بودن اقتصاد برای تحرک داشتن و محرک بودن آن کافی نیست. آری، اگر طرفداران این نظریه به جای این‌که اقتصاد را که زیربنای جامعه است (به عقیدهٔ آنها) محرک تاریخ معرفی کنند و مادیت تاریخ را برای حرکت تاریخ کافی بشمارند، مسئلهٔ تضاد درونی جامعه یعنی زیربنا و روبنا را طرح کنند و بگویند عامل محرک تاریخ تضاد زیربنا و روبنا یا تضاد دو وجههٔ زیربنا (ابزار تولید و روابط تولیدی) است، مسئله به صورت صحیح طرح می‌شود.

شک نیست که مقصود اصلی طرح‌کنندهٔ مسئلهٔ فوق به صورت فوق (اقتصاد محرک تاریخ است) همین است که علت اصلی همهٔ حرکتها تضادهای درونی است و تضاد درونی میان ابزار تولید و روابط تولید، محرک تاریخ است. اما سخن ما در خوب و صحیح طرح کردن است نه در این‌که مقصود و ما فی الضمیر طرح‌کنندگان چه بوده است.

نظریهٔ قهرمانان، اعم از این‌که درست باشد یا نادرست، مستقیماً به فلسفهٔ تاریخ یعنی به عامل محرک تاریخ مربوط می‌شود.

علیهذا تا اینجا دربارهٔ نیروی محرک تاریخ، دو نظریه به دست آوردیم:

یکی نظریهٔ قهرمانان که تاریخ را مخلوق افراد می‌داند و در حقیقت این نظریه مدعی است که اکثریت قریب به اتفاق افراد جامعه فاقد ابتکار و قدرت پیشروی و پیشتازی‌اند. چنانچه افراد جامعه همه از این دست باشند هرگز کوچکترین تحولی در جامعه پدید نمی‌آید. ولی یک اقلیت، با نبوغی خدادادی که در جامعه پدید می‌آیند ابتکار می‌کنند و طرح می‌ریزند و تصمیم می‌گیرند و سخت مقاومت می‌کنند و مردم عادی را در پی خود می‌کشانند و به این وسیله دگرگونی به وجود می‌آورند. شخصیت این قهرمانان صرفاً معلول جریانهای طبیعی و موروثی استثنایی است، شرایط اجتماعی و نیازهای مادی جامعه نقشی در آفرینش این شخصیتها ندارد.

دوم نظریهٔ تضاد میان زیربنا و روبنای جامعه که تعبیر صحیحِ نظریهٔ محرّکیت اقتصاد است و به آن اشاره کردیم.

[اما] نظریهٔ فطرت. انسان خصایصی دارد که به موجب آن خصایص زندگی اجتماعی‌اش متکامل است. یکی از آن خصایص و استعدادها حفظ و جمع تجارب است؛ آنچه را که وسیلهٔ تجربه و اکتساب به دست می‌آورد نگهداری می‌کند و پایهٔ تجارب بعدی قرار می‌دهد.

یکی دیگر استعداد یادگیری از راه بیان و قلم است. تجارب و مکتسبات دیگران را نیز از راه زبان و در مرحلهٔ عالی‌تر از راه خط به خود منتقل می‌کند. تجارب یک نسل از طریق مکالمه و از طریق نوشتن برای نسلهای بعد باقی می‌ماند و روی هم انباشته می‌شود. بدین جهت است که قرآن نعمت بیان و نعمت قلم و نوشتن را با اهمیت ویژه‌ای یاد می‌کند:

اَلرَّحْمٰنُ. عَلَّمَ الْقُرْآنَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ. عَلَّمَهُ الْبَیانَ[1].

خدای بسیار مهربان قرآن را تعلیم داد، انسان راآفرید و به انسان بیان (و بهره‌برداری از ما فی الضمیر برای دیگران) را آموخت.

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّکَ الَّذی خَلَقَ. خَلَقَ الْاِنْسانَ مِنْ عَلَقٍ. اِقْرَأْ وَ رَبُّکَ الْاَکْرَمُ. اَلَّذی عَلَّمَ بِالْقَلَمِ[2].

بخوان به نام پروردگارت که آفریده است، انسان را از خون بسته آفریده است. بخوان و پروردگار کریمترت آن است که تعلیم قلم داد.

ویژگی سوم، مجهز بودن انسان به نیروی عقل و ابتکار است. انسان به واسطهٔ این نیروی مرموزْ قدرت آفرینندگی و ابداع دارد، مظهر خلاقیت و ابداع الهی است.

چهارمین ویژگی او میل ذاتی و علاقهٔ فطری به نوآوری است؛ یعنی

---

۱. الرحمن / ۱ ـ ۴.

۲. علق / ۱ ـ ۴.

انسان تنها استعداد ابداع و خلاقیت ندارد که هرگاه ضرورت پیدا کند به خلق و ابداع بپردازد، بلکه بالذات میل به خلاقیت و ابداع در او نهاده شده است.

استعداد حفظ و نگهداری تجارب، به‌علاوهٔ استعداد نقل و انتقال تجارب به یکدیگر، به‌علاوهٔ استعداد ابداع و میل ذاتی به خلاقیت و ابداع، نیرویی است که انسان را همواره به جلو می‌راند. در حیوانات دیگر نه استعداد حفظ تجارب و نه استعداد نقل و انتقال مکتسبات[1] و نه استعداد خلق و ابتکار که خاصیت قوّهٔ عاقله است و نه میل شدید به نوآوری، هیچ‌کدام وجود ندارد. این است که حیوان درجا می‌زند و انسان پیش می‌رود. اکنون به نقد این نظریات بپردازیم.

نقش شخصیت در تاریخ

بعضی ادعا کرده‌اند که «تاریخ، جنگ میان نبوغ و حد عادی است» یعنی همواره افراد عادی و متوسط، طرفدار وضعی هستند که به آن خو گرفته‌اند و نابغه خواهان تغییر و تبدیل وضع موجود به وضع عالی‌تر است. کارلایل مدعی است که تاریخ با نوابغ و قهرمانان آغاز می‌شود. این نظریه در حقیقت مبتنی بر دو فرض است:

اول این‌که جامعه فاقد طبیعت و شخصیت است. ترکیب جامعه از افراد، ترکیب حقیقی نیست. افراد همه مستقل از یکدیگرند. از تأثیر و تأثر افراد از یکدیگر یک روح جمعی و یک مرکّب واقعی که از خود شخصیت و طبیعت و قوانین ویژه داشته باشد به وجود نمی‌آید. پس

---

۱. در برخی حیوانات، در سطح حوادث روزمره نه تجارب علمی، نقل و انتقال مکتسبات وجود دارد، مانند آنچه در مورد مورچه گفته می‌شود که در قرآن کریم هم به آن اشاره شده است: قالَتْ نَمْلَةٌ یا اَیُّهَا النَّمْلُ ادْخُلوا مَساکِنَکُمْ لایَحْطِمَنَّکُمْ سُلَیْمانُ وَ جُنودُهُ وَ هُمْ لایَشْعُرونَ (نمل / ۱۸).

افرادند و روان‌شناسی‌های فردی و بس. رابطهٔ افراد بشر در یک جامعه از نظر استقلال از یکدیگر نظیر رابطهٔ درختان یک جنگل است. حوادث اجتماعی چیزی جز مجموع حوادث جزئی و فردی نیست. از این رو بر جامعه بیشتر «اتفاقات» و «تصادفات» که نتیجهٔ برخورد علل جزئی است حاکم است نه علل کلی و عمومی.

فرض دوم این است که افراد بشر بسیار مختلف و متفاوت آفریده شده‌اند. با اینکه افراد بشر عموماً موجودات فرهنگی و به اصطلاح فلاسفه حیوان ناطق‌اند، در عین حال اکثریت قریب به اتفاق انسانها فاقد ابتکار و خلاقیت و آفرینندگی می‌باشند. اکثریت، مصرف کنندهٔ فرهنگ و تمدن‌اند نه تولیدکنندهٔ آنها. فرقشان با حیوانات این است که حیوانات حتی مصرف‌کننده هم نمی‌توانند باشند. روح این اکثریت روح تقلید و دنباله‌روی و قهرمان‌پرستی است. اما اقلیتی بسیار معدود از انسانها قهرمان‌اند، نابغه‌اند، فوق حد عادی و متوسط‌اند، مستقل‌الفکر، مبدع و مبتکر و دارای ارادهٔ قویّه‌اند، از اکثریت متمایزند، گویی «ز آب و خاک دگر و شهر و دیار دگرند». اگر نوابغ و قهرمانان علمی، فلسفی، ذوقی، سیاسی، اجتماعی، اخلاقی، هنری و فنی ظهور نکرده بودند بشریت به همان حال باقی می‌ماند که روز اول بود، یک قدم به جلو نمی‌آمد.

از نظر ما هر دو فرض مخدوش است. اما فرض اول از آن جهت که قبلاً در بحث «جامعه» ثابت کردیم که جامعه از خود شخصیت و طبیعت و قانون و سنت دارد و بر طبق آن سنن کلی جریان می‌یابد و آن سنتها در ذات خود پیشرونده و تکاملی می‌باشند. پس این فرض را باید به کناری نهیم و آنگاه ببینیم با وجود اینکه جامعه دارای شخصیت و طبیعت و سنت است و بر وفق همان سنن جریان می‌یابد، شخصیت فرد می‌تواند نقش داشته باشد یا نه؟ دربارهٔ این مطلب بعداً سخن خواهیم راند. و اما فرض دوم از آن جهت که هرچند این مطلب جای انکار نیست که افراد

بشر مختلف آفریده شده‌اند ولی این نظر هم صحیح نیست که تنها قهرمانان و نوابغ قدرت خلّاقه دارند و اکثریت قریب به اتفاق مردم فقط مصرف‌کنندهٔ فرهنگ و تمدن‌اند. در تمام افراد بشر بیش و کم استعداد خلاقیت و ابتکار هست و بنابراین همهٔ افراد و لااقل اکثریت افراد می‌توانند در خلق و تولید و ابتکار سهیم باشند، گو اینکه سهمشان نسبت به سهم نابغه ناچیز است.

نقطهٔ مقابل این نظریه که مدعی است «تاریخ را شخصیتها به وجود می‌آورند» نظریهٔ دیگری است که درست عکس آن را می‌گوید، مدعی است تاریخ شخصیتها را به وجود می‌آورد نه شخصیتها تاریخ را، یعنی نیازهای عینی اجتماعی است که شخصیت خلق می‌کند.

از زبان منتسکیو گفته شده است: «اشخاص بزرگ و حوادث مهم نشانه‌ها و نتایج جریانهای وسیع‌تر و طولانی‌تری هستند» و از زبان هگل: «مردان بزرگ آفرینندهٔ تاریخ نیستند، قابله‌اند.» مردان بزرگ «علامت»اند نه «عامل». از نظر منطق افرادی که مانند دورکهایم «اصالة‌الجمعی» می‌اندیشند و معتقدند افراد انسان مطلقاً در ذات خود فاقد شخصیت‌اند و تمام شخصیت خود را از جامعه می‌گیرند، افراد و شخصیتها جز تجلّیگاه روح جمعی و به قول محمود شبستری «مشبّکهای مشکات» روح جمعی نیستند.

و کسانی که مانند مارکس علاوه بر آنکه جامعه‌شناسی انسان را کار اجتماعی او می‌شمارند آن را مقدم بر شعور اجتماعی‌اش تلقی می‌کنند، یعنی شعور افراد را مظاهر و جلوه‌گاههای نیازهای مادی اجتماعی می‌دانند، از نظر این گروه، شخصیتها مظاهر نیازهای مادی و اقتصادی جامعه‌اند، نیازهای مادی...[1]

۱. [با تأسف بسیار نسخهٔ دستنویس استاد شهید در اینجا به پایان می‌رسد. پیداست که

← مطالب بسیار دیگری را در نظر داشته‌اند که فرصت تحریر آن را نیافته‌اند. همان طور که در مقدمهٔ کتاب ذکر شده است این کتاب آخرین کتابی است که به قلم آن اسلام‌شناس گرانقدر به رشتهٔ تحریر در آمده است و در آستانهٔ حروفچینی بود که آن عالم ربانی و مجاهد نستوه توسط گروه جنایتکار و منافق فرقان به شهادت رسید. در کتاب **فلسفهٔ تاریخ** استاد شهید نیز این مباحث مطرح شده است. علاقه‌مندان می‌توانند به آن کتاب مراجعه نمایند.]

فهرست آیات قرآن کریم

متن آیه	نام سوره	شماره آیه	صفحه
ذلک... هدی للمتّقین.	بقره	۲	۲۱۹
ختم الله علی قلوبهم...	بقره	۷	۲۱۹
فویل للّذین یکتبون...	بقره	۷۹	۳۰
ربّنا و ابعث فیهم...	بقره	۱۲۹	۱۷۳
و... آثم قلبه و الله...	بقره	۲۸۳	۲۱۹
قل... تعالوا الی...	آل‌عمران	۶۴	۱۸۴
فیه... لله علی النّاس...	آل‌عمران	۹۷	۱۸۰
و اعتصموا بحبل...	آل‌عمران	۱۰۳	۲۲۱
ضربت علیهم الذلّة...	آل‌عمران	۱۱۲	۳۰
یا ایّها الذین آمنوا...	آل‌عمران	۲۰۰	۲۱۱
و ما لکم لا تقاتلون...	نساء	۷۵	۲۱۳
انّ الّذین توفیهم...	نساء	۹۷	۳۹، ۱۷۷
لایحبّ الله الجهر...	نساء	۱۴۸	۲۱۴، ۲۱۵
یا... من یرتدّ منکم...	مائده	۵۴	۵۳، ۵۴
کانوا لا یتناهون...	مائده	۷۹	۲۲۲
یا ایّها الّذین...	مائده	۱۰۵	۳۹، ۴۰
قل هو القادر علی...	انعام	۶۵	۲۲۱
و لا... زیّنّا لکلّ...	انعام	۱۰۸	۲۹
و... یتّبعون الّا...	انعام	۱۱۶	۲۱۹
و انّ هذا صراطی...	انعام	۱۵۳	۲۲۱
و لکلّ امّة اجل...	اعراف	۳۴	۲۸
لقد ارسلنا نوحاً...	اعراف	۵۹ـ۱۳۷	۱۶۳
قال الملأ الّذین...	اعراف	۷۵	۱۶۴
قال الّذین استکبروا...	اعراف	۷۶	۱۶۴
قال الملأ الّذین...	اعراف	۸۸ ـ ۹۰	۱۶۴

قال موسی لقومه...	اعراف	۱۲۸	۱۸۵
و... دمّرنا ما کان یصنع...	اعراف	۱۳۷	۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۱، ۱۷۲
و... الست بربکم...	اعراف	۱۷۲	۴۰
و... و لا تنازعوا...	انفال	۴۶	۲۲۲
فما آمن لموسی...	یونس	۸۳	۱۶۴
فقال الملأ الّذین...	هود	۲۷	۱۶۴
فلو... ما اترفوا فیه...	هود	۱۱۶	۲۲۲، ۲۲۳
له... انّ الله لا...	رعد	۱۱	۲۰۶
انزل... فامّا الزّبد...	رعد	۱۷	۲۰۲
و برزوا لله جمیعاً...	ابراهیم	۲۱	۱۷۷
و لا تحسبنّ الله...	ابراهیم	۴۲	۱۸۷
ادع الی سبیل...	نحل	۱۲۵	۲۰۹
و قضینا الی بنی اسرائیل...	اسراء	۴	۳۶
فاذا جاء وعد...	اسراء	۵	۳۶، ۳۷
ثمّ رددنا لکم...	اسراء	۶	۳۶، ۳۷
ان احسنتم احسنتم...	اسراء	۷	۳۶، ۳۷
عسی ربّکم ان...	اسراء	۸	۳۶، ۳۷
و اصبر نفسک...	کهف	۲۸	۱۶۴
الّا تذکرة لمن...	طه	۳	۲۱۹
فقولا له قولاً لیّناً...	طه	۴۴	۱۷۹
قالا ربّنا انّنا...	طه	۴۵	۱۷۹
قال فمن ربّکما...	طه	۴۹ ـ ۷۱	۱۶۹، ۱۷۹
لا ترکضوا... ما اترفتم...	انبیاء	۱۳	۲۲۲، ۲۲۳
بل نقذف بالحق...	انبیاء	۱۸	۲۰۳
الّذین یخشون ربّهم...	انبیاء	۴۹	۲۱۹
و... انّ الارض...	انبیاء	۱۰۵	۵۴، ۱۸۵، ۱۸۶
اذن للّذین یقاتلون...	حج	۳۹	۲۱۳، ۲۱۴
الّذین اخرجوا من...	حج	۴۰	۲۱۳، ۲۱۴
الّذین ان مکّنّا...	حج	۴۱	۲۱۳، ۲۱۴
افلم... لا تعمی الابصار...	حج	۴۶	۲۱۹
و... و اترفناهم فی...	مؤمنون	۳۳	۲۲۲، ۲۲۳
حتی... مترفیهم...	مؤمنون	۶۴	۲۲۲، ۲۲۳

وعد الله الّذین...	نور	۵۵	۵۴، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۸، ۱۸۹
و هو الّذی خلق...	فرقان	۵۴	۲۱
فأتیا فرعون فقولا...	شعراء	۱۶ـ۴۹	۱۶۹
قالوا أنؤمن لک...	شعراء	۱۱۱	۱۶۴
فعقروها فأصبحوا...	شعراء	۱۵۷	۳۱
الّا الّذین آمنوا و...	شعراء	۲۲۷	۲۱۵
حتّی... قالت نملة...	نمل	۱۸	۲۳۴
انّ فرعون علا...	قصص	۴	۱۸۹، ۱۹۰، ۲۲۱
و نرید ان نمنّ...	قصص	۵	۱۷۱، ۱۸۸ـ۱۹۱
و نمکّن لهم فی...	قصص	۶	۱۸۹، ۱۹۰
فلمّا جاءهم موسی...	قصص	۳۶ـ۳۹	۱۶۹
و یوم ینادیهم فیقول...	قصص	۶۲	۱۸۱
و نزعنا من کل...	قصص	۷۵	۱۶۶، ۱۷۳، ۱۸۰
انّ قارون کان...	قصص	۷۶	۱۶۵
فأقم وجهک للدّین...	روم	۳۰ـ۴۱	۵۶
لقد کان لکم فی...	احزاب	۲۱	۷۴
و... انّا اطعنا سادتنا و...	احزاب	۶۷	۲۱۹
و قال الّذین کفروا...	سبأ	۳۱ـ۳۷	۱۷۷
و ما ارسلنا فی...	سبأ	۳۴	۱۶۵
و لا تزر وازرة...	فاطر	۱۸	۲۱۹
انّما... خشی الرحمن...	یس	۱۱	۲۱۹
لینذر من کان...	یس	۷۰	۲۱۹
و لقد سبقت کلمتنا...	صافات	۱۷۱	۲۰۳
انّهم لهم المنصورون.	صافات	۱۷۲	۲۰۳
و انّ جندنا لهم...	صافات	۱۷۳	۲۰۳
کذّبت... و همّت کل امّة...	مؤمن	۵	۲۹، ۳۰
و لقد ارسلنا موسی...	مؤمن	۲۳ـ۴۴	۱۶۹
و اذ یتحاجّون فی...	مؤمن	۴۷ـ۵۰	۱۷۷
انّا لننصر رسلنا...	مؤمن	۵۱	۲۰۳
ولو... و هو علیهم عمی...	فصلت	۴۴	۲۱۹
شرع لکم من...	شوری	۱۳	۵۲
و قالوا لو شاء...	زخرف	۲۰	۱۶۹

ام آتیناهم کتاباً...	زخرف	۲۱	۱۶۹، ۱۷۰
بل قالوا انّا...	زخرف	۲۲	۱۶۹، ۱۷۰
و کذلک ما ارسلنا...	زخرف	۲۳	۱۶۹، ۱۷۰، ۲۱۹
قال اولو جئتکم...	زخرف	۲۴	۱۶۹، ۱۷۰
أهم یقسمون رحمة...	زخرف	۳۲	۲۱ ـ ۲۳
افأنت تسمع الصمّ...	زخرف	۴۰ ـ ۵۰	۱۶۹
و... کلّ امّة جاثیة...	جاثیه	۲۸	۲۹
یا ایّها النّاس...	حجرات	۱۳	۲۰، ۵۹، ۶۳
الرّحمن.	رحمن	۱	۲۳۳
علّم القرآن.	رحمن	۲	۲۳۳
خلق الانسان.	رحمن	۳	۲۳۳
علّمه البیان.	رحمن	۴	۲۳۳
قد کانت لکم اسوة...	ممتحنه	۴	۷۴
هو الّذی بعث...	جمعه	۲	۱۶۶، ۱۷۳، ۱۸۰
یقولون... و لله العزّة...	منافقون	۸	۲۱۲
و ضرب الله مثلاً...	تحریم	۱۱	۱۷۶
اذهب الی فرعون...	نازعات	۱۷	۱۷۹
فقل هل لک الی...	نازعات	۱۸	۱۷۹
و اهدیک الی ربّک...	نازعات	۱۹	۱۷۹
کلّا... ران علی قلوبهم...	مطففین	۱۴	۲۱۹
او... ذامتربة.	بلد	۱۶	۱۳۵
و قد خاب من دسّیها.	شمس	۱۰	۲۱۹
فکذّبوه فعقروها...	شمس	۱۴	۳۰
الم یجدک یتیماً...	ضحی	۶	۱۷۷
و وجدک ضالاً...	ضحی	۷	۱۷۷
و وجدک عائلاً...	ضحی	۸	۱۷۷
اقرأ باسم ربّک...	علق	۱	۲۳۳
خلق الانسان من...	علق	۲	۲۳۳
اقرأ و ربّک الاکرم.	علق	۳	۲۳۳
الّذی علّم بالقلم.	علق	۴	۲۳۳
کلّا انّ الانسان...	علق	۶	۱۶۴
ان رآه استغنی.	علق	۷	۱۶۴

□

فهرست احادیث

متن حدیث	گوینده	صفحه
ایّها النّاس انّما...	امام علی علیه‌السلام	۳۱
من لا معاش له...	رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله	۱۶۷
اللّهم بارک لنا...	رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله	۱۶۷
قولوا لا اله الّا...	رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله	۲۱۱
شرف المرء قیامه...	رسول‌اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله	۲۱۲
الحیاة فی موتکم...	امام علی علیه‌السلام	۲۱۲
لا اری الموت...	امام حسین علیه‌السلام	۲۱۲
هیهات منّا الذلّة...	امام حسین علیه‌السلام	۲۱۲
المقتول دون اهله...	—	۲۱۵

□

فهرست اشعار فارسی

مصرع اوّل اشعار	نام سراینده	تعداد ابیات	صفحه
از نسیمی دفتر ایام بر هم خورده است	—	—	۸۳
جزءها را رویها سوی کل است	مولوی	۳	۱۹۷
ز آب و خاک دگر و شهر و دیار دگرند	—	—	۲۳۵

□

فهرست اسامی اشخاص

آدم علیه‌السلام: ۶۳، ۱۳۵
آرون (ریمون): ۳۲، ۳۴، ۶۲، ۷۱
انتونیوس (مارکوس): ۸۳
اننکوف: ۱۰۴
ابراهیم علیه‌السلام: ۴۰، ۵۲، ۷۴
ابن خلدون تونسی (عبدالرحمن): ۳۴
ابن سینا (ابو علی حسین بن عبدالله معروف به شیخ الرئیس): ۹۴، ۲۲۷
ابوذر غفاری (جنادة بن جندب): ۱۹۳
ارسطو: ۲۲۷
استالین (ژوزف جوگاشویلی): ۸۴
اشپنگلر: ۶۲

افلاطون: ۱۰۰
الکساندر: ۸۴
انگــلس(فــردریک): ۸۰، ۹۵، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۲۷، ۱۳۳ ـ ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۹۸
بایزید بسطامی(طیفور بن عیسی): ۸۳
برگسون (هانری): ۱۰۸
بلوک (ژوزف): ۱۴۳
بوسوئه: ۲۲۹
پرودون: ۱۱۶، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۵
پلخانف: ۹۹
پی‌یتر (آندره): ۹۰، ۱۰۴
پیر (داریمون): ۱۴۵
تروتسکی (لیبابرونشتین): ۸۴
چرچیل (وینستون): ۸۴
حسین بن علی، سیدالشهدا علیه‌السلام: ۲۱۲
حوّا: ۶۳
خامه‌ای (انور): ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۵۳
خدیجه بنت خویلد علیهاالسلام: ۱۷۷
داروین (چارلز رابرت): ۱۱۳
دکارت (رنه): ۱۰۸
دورانت (ویل): ۲۲۵
دورکهایم (امیل): ۳۸ ـ ۴۰، ۵۱، ۲۳۶
رویان (پ): ۹۳، ۹۹، ۱۰۶
زرافشان (ناصر): ۱۰۶
زن فرعون: ۱۷۶
زینویف: ۸۴
سارتر (ژان پل): ۱۰۸
سقراط: ۱۲۱، ۱۲۲
سلیمان بن داود علیه‌السلام: ۲۳۴
سن سیمون (کلود هانری): ۱۱۵، ۱۳۹، ۱۴۰
شارل دوازدهم (پادشاه سوئد): ۸۶
شبستری (شیخ سعدالدین محمود بن عبدالکریم): ۲۳۶
شریعتی (علی): ۶۰
شعیب علیه‌السلام: ۱۶۴
شمولر (ک): ۱۵۸
شومپتر (ج): ۱۵۳
صالح علیه‌السلام: ۳۰، ۱۶۴
ضیائیان (شعاع‌الدین): ۹۰
علی الوردی: ۱۶۱
علی بن ابی‌طالب، امیرالمؤمنین علیه‌السلام: ۳۰، ۲۱۲
عیسی بن مریم، مسیح علیه‌السلام: ۴۰، ۵۲، ۲۱۶
فرعون: ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۹، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۲۱
فروید (زیگموند): ۱۱۲
فویرباخ (آنسلم فون): ۹۰، ۹۶
قارون: ۱۶۴، ۱۶۵
قیصر: ۱۹۲
کار (ادوارد هالت): ۷۸، ۸۳، ۸۴، ۲۲۵
کارلایل (توماس): ۲۲۸، ۲۳۴
کاظم‌زادهٔ ایرانشهر: ۹۲
کامشاد (حسن): ۷۸، ۸۴، ۲۲۵
کامنف: ۸۴
کلارک (سر جرج): ۷۸
کلئوپاترای هفتم: ۸۳
کنت (اگوست): ۳۲، ۷۱، ۱۵۸، ۲۰۶
گوبینو (کنت ژوزف آرتور): ۲۲۷
گیبون (ادوارد): ۸۳
لاسال (فردینان): ۱۴۵
لقمان علیه‌السلام: ۷۳، ۷۴
لنین (ولادیمیر ایلیچ اولیانوف): ۱۰۵، ۱۴۷، ۱۵۲، ۲۲۹

لوط علیه‌السلام: ۱۶۴
لوی (هایمن): ۹۳
لویی پانزدهم: ۲۲۹
مائوتسه تونگ: ۱۴۶ ـ ۱۵۲، ۱۹۸
مارکس (کارل): ۳۵، ۸۰، ۸۱، ۹۰، ۹۱، ۹۵، ۹۶، ۱۰۳ ـ ۱۰۵، ۱۰۸ ـ ۱۱۳، ۱۱۵ ـ ۱۱۷، ۱۱۹ ـ ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۶ ـ ۱۲۹، ۱۳۳ ـ ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۵۰ ـ ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۹۴ ـ ۱۹۹، ۲۰۹، ۲۱۷، ۲۲۹، ۲۳۶
مترلینگ (موریس): ۲۲۴
محمد بن عبدالله، رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله: ۱۸، ۳۲، ۴۰، ۷۴، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۳، ۱۷۷، ۱۸۰، ۱۸۲، ۲۱۰ ـ ۲۱۲، ۲۱۶، ۲۲۸، ۲۲۹
مروان بن محمد: ۸۴
منتسکیو (چارلز): ۳۴، ۳۵، ۸۵، ۲۲۸، ۲۳۶
موسی بن عمران علیه‌السلام: ۴۰، ۵۲، ۱۶۴، ۱۶۵ ـ ۱۷۷، ۱۸۵، ۱۹۱
مولوی بلخی (جلال‌الدین محمد): ۱۹۶
مؤمن آل فرعون: ۴۰، ۷۴، ۱۷۶
مؤمن آل یاسین: ۷۴
ناپلئون بناپارت: ۲۲۹
نوح علیه‌السلام: ۴۰، ۵۲، ۱۶۳، ۱۶۴
نیچه (فردریک ویلهلم): ۲۰۷، ۲۰۹
نیکیتین (پ): ۱۰۶
وبر (ماکس): ۳۵
هامان: ۱۸۹، ۱۹۰
هگل (جرج ویلیام فردریک): ۸۰، ۹۶، ۱۰۹، ۱۳۹، ۱۴۰، ۲۳۶
هود علیه‌السلام: ۱۶۴

□

فهرست اسامی
کتب، مقالات، نشریات

آثار برگزیدهٔ مارکس و انگلس: ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۵۱
آنتی دورینگ: ۸۰
اشارات و تنبیهات: ۹۴
اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۶۲، ۹۲، ۱۰۲، ۱۵۹
المحاسن: ۱۶۷
المکاسب: ۲۰۰
انتقاد بر علم اقتصاد: ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۸
انسان، اسلام، مارکسیسم: ۶۰
ایدئولوژی آلمانی: ۱۲۶، ۱۳۳، ۱۵۵، ۱۶۸
بازتاب شناخت قرآنی: ۱۷۳
بحارالانوار: ۲۱۲
بیانیه (مانیفست حزب کمونیست): ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳، ۱۳۵
پیدایش کثرت در ادراکات: ۱۰۲
تاریخ جهان باستان: ۱۴۱

تاریخ چیست؟: ۷۸، ۸۳ ـ ۸۵، ۲۲۵
تجدید نظرطلبی از مارکس تا مائو: ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۳ ـ ۱۱۷، ۱۲۳ ـ ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۳ ـ ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۲ ـ ۱۴۶، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۶، ۱۵۸
تداوی روحی: ۹۲
تضاد (رساله): ۱۴۶
تفسیر المیزان: ۲۸، ۳۲، ۳۳، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۱۰۲، ۲۱۱
تفکرات فلسفی: ۹۳
تورات (عهد عتیق): ۱۹۱
جنگ کشاورزان آلمان: ۱۲۵، ۱۲۷
جهان‌بینی توحیدی: ۲۲، ۱۸۱
چهار رسالهٔ فلسفی: ۱۴۶، ۱۴۸
درسهای تاریخ: ۲۲۵
راهنمای سفته باز در بورس: ۱۴۵
روح‌القوانین: ۲۲۸
زبور: ۱۸۵، ۱۸۶
سرمایه: ۱۰۵، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۴۲
شناخت (رساله): ۹۷
عدل الهی: ۲۰۴
فطرت: ۱۰۲
فقر فلسفه: ۱۰۵، ۱۳۳
فلسفهٔ تاریخ: ۲۳۷
قانون: ۲۲۷
قرآن کریم: ۱۳، ۲۰، ۲۸، ۳۰، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۴۳ ـ ۴۷، ۵۱ ـ ۵۳، ۵۹، ۷۴، ۱۳۵، ۱۶۱ ـ ۱۶۹، ۱۷۱ ـ ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۵، ۱۹۶، ۲۰۳ ـ ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۳۳، ۲۳۴
قهرمانان (الابطال): ۲۲۸
قیام و انقلاب مهدی علیه‌السلام از دیدگاه فلسفهٔ تاریخ: ۹۴، ۱۱۱
کافی: ۲۱۲
لذات فلسفه: ۲۲۵
لهوف: ۲۱۲
ماتریالیسم تاریخی: ۹۳، ۹۹، ۱۰۶
مارکس و انگلس: ۱۰۵
مارکس و مارکسیسم: ۸۰، ۸۱، ۹۰، ۹۵، ۹۶، ۱۰۳ ـ ۱۰۶، ۱۰۹، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۹۴، ۲۱۸
مبانی علم اقتصاد: ۱۰۶
مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی: ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۶۲، ۷۲، ۸۵، ۸۶، ۱۰۴، ۱۵۸
مسائل اصولی مارکسیسم: ۹۹
مقدمهٔ ابن خلدون: ۳۴
مقدمه بر انتقاد فلسفهٔ حقوق هگل: ۱۲۹
ملاحظات دربارهٔ علل عظمت و انحطاط رومیان: ۳۵
منشأ خانواده، دولت، مالکیت خصوصی: ۱۴۳
مهزلة العقل البشری: ۱۶۱
نقد اقتصاد سیاسی: ۱۰۳، ۱۰۵، ۱۰۹
نقد فلسفهٔ حقوق: ۹۰، ۹۱
نقش کار در انسان کردن میمون: ۱۰۹
نهج‌البلاغه: ۳۰ ـ ۳۲، ۲۱۲
وحی و نبوت: ۱۸۱
هجده برومر: ۱۳۵

□